TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE KİTLE ve LİDER TİPOLOJİSİ: AVAM-HAVAS AYRIMI

Doktora Tezi

Esra DURSUN PINARBAŞI

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE KİTLE VE LİDER TİPOLOJİSİ: AVAM-HAVAS AYRIMI

Doktora Tezi

Esra DURSUN PINARBAŞI

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Aykut ÇELEBİ

Ankara 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE KİTLE VE LİDER TİPOLOJİSİ: AVAM-HAVAS AYRIMI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Aykut ÇELEBİ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

1- Prof. Dr. Aykut ÇELEBİ

2- Prof. Dr. Aylin ÖZMAN

3- Prof. Dr. İlhami GÜLER

4- Prof. Dr. Menderes ÇINAR

5- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat AYTAÇ

Tez Savunması Tarihi

27.04.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Aykut ÇELEBİ danışmanlığında hazırladığım **"İslam Siyaset Düşüncesinde Kitle ve Lider Tipolojisi: Avam- Havas Ayrımı" (Ankara. 2026)** adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

02.06.2026
Esra DURSUN PINARBAŞI

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
DİN ve SİYASET: TARİHSEL ve KAVRAMSAL BİR İNCELEME

1. Kavram Tarihi: Siyasallığın Dilsel ve Tarihsel İnşası 21
   1.1. Kavram Olarak Din- Siyaset 27
2. Dinin Hristiyanlıkla Siyasetin Devletle Özdeşleştirilmesi Üzerine 31
3. Din ve Siyaset İlişkisinin Tarihsel Kökleri 34
   3.1. Kutsal ve Siyasalın Birliği: Antik Yunan'da Din 36
   3.2. Antik Roma'da Kutsal ve Siyasal 39
   3.3. Din ve Siyaset İlişkisinin Dönüşümü: Orta Çağ'dan Rönesans'a Roma İmparatorluğun'da Hristiyanlığın Yükselişi ve Dönüşümü 42
4. Modern Egemenlik Kuramına Doğru 50
   4.1. Machiavelli'de Egemenlik ve Din 54
   4.2. Hobbes'un Dinsel ve Siyasal Olan Arasındaki İlişkiye Bakışı 57
   4.3. Rousseau'nun Din ve Siyaset Anlayışı: Toplumsal Uyumun Temelleri 61
5. Sekülerleşmenin Krizi ve Siyasal Teoloji 64

İKİNCİ BÖLÜM
MODERNİTE, SEKÜLERLİK VE EGEMENLİK: TARİHSEL ve TEOLOJİK BİR YAKLAŞIM

1. Sekülerliğin Meşruiyet Krizi 69
   1.1.Modernitenin Metafizik Temelleri Üzerine Bir Kriz Okuması 74
   1.2. Post-Seküler Dönüş: Sekülerliğin Krizi ve Teolojik Süreklilik 79
   1.3. Siyasal Teoloji ve Modernitenin Teolojik Kökenleri 82
2. Egemenliğin Kutsal Kökeni: Din, Siyaset ve Kamusal Düzenin Tarihsel İnşası ... 87
3. Carl Schmitt'in Sekülerleşme Eleştirisi: Siyasal Olanın Dönüşümü 93
   3.1. Sekülerleşme Eleştirisinin Siyasal Teolojik Temelleri 99
   3.2. Siyasal Teoloji Yorumları: Schmitt'in Çevresinde Bir Tartışma Alanı 103

4. Carl Schmitt ve Hans Blumenberg: Modernitenin Teolojik Arka Planına Dair Bir Tartışma 106
4.1. Sekülerleşme Tartışması ve Hans Blumenberg'in Yaklaşımı 110
4.2. Modern Devlet, Gerçeklik ve Meşruiyet Tartışması 115
5. Sekülerleşme ve Tarihin Anlamı: Karl Löwith'in Blumenberg'e Eleştirisi 121
5.1. Tarihte Anlam Kaybı ve İktidarın Teolojisi 126
6. Jacop Taubes ve Seküler Düzenin Teolojik Eleştirisi 128
7. Reinhart Koselleck: Zamanın Yapısal Dönüşümü ve Modernliğin Seküler Teolojisi 134
7.1. Zamanın Dönüşümü, Sekülerleşme ve Siyasal Meşruiyet 138
7.2.Zamanın Sekülerleşmesi ve Modern Devletin Doğuşu 145
7.3.Seküler Kurtuluş Mitolojisi ve Politik Teoloji 149
8. Bir Yöntem Olarak Siyasal Teoloji: Eleştirel ve Normatif Yaklaşımlar 151
9. Kutsalın Toplumsal ve Siyasal İnşası 153
10. Sekülerliğin Sınırları ve Modern Siyasetin Teoloji Arka Planı 163
11. Siyasal Ontolojinin Kırılması: Kozmostan Yapay Birliğe: Kitle–Lider İlişkisinin Modern Siyasal Teoloji İçindeki Konumu 166

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEMSİL KRİZİ VE KİTLE SORUNU: MODERN EGEMENLİĞİN KURUCU GERİLİMİ

1. Siyasal Meşruiyetin Ontolojik Krizi: Hobbes'ta Topluluğun Yapay Kuruluşu ... 174
1.1. Leviathan'ın Kurucu Mantığı: Norm, Temsil ve Heteronomi 178
2.Kargaşaya Karşı Barış: Leviathan'da Teolojik-Politik Çatışmanın Yönetimi 181
1.1. "İsa Mesih'tir": Kamusal İmanın Asgarîleştirilmesi ve İtaatin Siyasal-Teolojik Düzenlenişi 188
2.Çokluktan Halka: Hobbes'ta Temsil ve Siyasal Birliğin Kuruluşu 192
3.Temsil Krizinden Nüfusun Yönetimine: Kitle Sorununun Doğuşu 198
4. Gustave Le Bon: "Kitleler Çağı"nda Meşruiyetin Duygulanımsal ve Simgesel Mantığı 201
5. Sigmund Freud: Kitle–Liderlik İlişkisinin Libidinal Mantığı ve Meşruiyetin Psiko-Politik Temelleri 210

6. Elias Canetti'de Kitle–İktidar: Bedensel ve Siyasal Teolojik Bir iktidar Analizi 220
7. Micheal Foucault Omnes et Singulatim: Pastoral İktidarın Sekülerleşmesi ve Modern Yönetimselliğin Kitle Mantığı 227

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MODERNLEŞME EŞİĞİNDE EGEMENLİK VE MEŞRUİYETİN YENİDEN TERTİBİ: II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ

1. Tanzimat İyimserliğinden Egemenlik Krizine: Bir Kriz Çağında Tahta Çıkmak 252
2. Meşruiyet Krizinin Dilsel ve Kamusal İfadesi: Yeni Osmanlılar ve Efkâr-ı Umumiye 258
3.Kanun-ı Esâsî: Egemenliği Kuramayan, Krizi Yöneten Metin 266
4. Egemenliğin Sahnesi: 1876 Sonrası Hukuk–Sembol Gerilimi ve Yönetimselliğin İnşası 271
4.1. Siyasal-Teolojik Meşruiyetin Yeniden Kuruluşu: Hilafet, İtaat ve Kamusal Dolaşımın Yönetimi 273
4.2. Hamidiye Yönetimselliğinin Aygıtları 276
4.3.Hamidiye Yönetiminde Meşruiyetin Ritüel Teknolojileri 282
4.4. Hamidiye Yönetimselliğinde Kamusal Dolaşımın Gözetimi ve İstisnanın Gündelikleştirilmesi: Sansür- jurnal- Sürgün 293
4.5.Jurnal Rejimi ve Hamidiye Yönetimselliği: Kamusal Dolaşımın Kaydı ve Riskin Haritalanması 299
4.6. İstisnanın Mekânsallaşması: Hamidiye Yönetimselliğinde Sürgün ve Dolaşımın Denetimi..... 301
SONUÇ 308
KAYNAKÇA..... 318
ÖZET 342
ABSTRACT 344

GİRİŞ

Modern siyasal düzen, genel olarak siyasal otoritenin kutsal ve geleneksel dayanaklardan ayrılması üzerinden tanımlanır. Bu çerçevede modern devlet, hukuk, anayasa, halk iradesi, kamu yararı ve ilerleme gibi referanslar aracılığıyla meşruiyetini temellendiren rasyonel ve seküler bir siyasal form olarak kavranır. Ancak bu ayrılma, modern siyasetin temel gerilimini de beraberinde getirir. Meşruiyet artık geleneksel ya da ilahi bir düzene başvurularak tesis edilemediği için sürekli yeniden üretilmesi gereken kırılgan bir siyasal ilişkiye dönüşür.

Modern siyasal düşüncenin kurucu metinleri, meşruiyetin artık verili kabul edilemediği bu tarihsel-kavramsal bağlamda, siyasal birliğin nasıl kurulacağı ve itaatin nasıl meşru kılınacağı sorusuna farklı yanıtlar verir. Hobbes çokluğu, egemen temsil aracılığıyla tek bir siyasal kişiliğe dönüştürür. Devleti "ölümlü Tanrı" olarak adlandırarak siyasal birliği hukukî sözleşmenin ötesine taşıyan bir egemenlik anlayışı ortaya koyar. Tanrı'ya atfedilen birlik kurma ve itaati zorunlu kılma işlevini egemen devletin dünyevî otoritesi içinde yeniden düzenler (Hobbes, 2007). Rousseau ise yurttaşları genel irade, ortak iyi ve yurttaşlık erdemi etrafında ahlâkî-siyasal bir bütünlük içinde düşünür. Bu bağlamda Rousseau'nun sivil din düşüncesi, modern siyasal topluluğun yalnızca hukukî rıza temelinde yükselmediğini, yurttaşları ortak bir bağlılık ve fedakârlık ufkunda birleştiren, siyasal olanı kutsallaştıran sembolik bir zemine ihtiyaç duyduğunu gösterir (Rousseau, 2017:185-187). Aralarındaki derin farklılıklara rağmen Hobbes ve Rousseau, modern siyasetin dinî otoriteden bağımsızlaşmasının meşruiyet ihtiyacını ortadan kaldırmadığını yalnızca dönüştürdüğünü gösterir.

Modern siyasal düzenlerde hukuk, anayasa, halk iradesi, millet, ilerleme ve medeniyet gibi kavramlara güçlü sembolik ve normatif işlevler yüklenir. Bu kavramlar, belirli tarihsel koşullarda siyasal otoriteyi sıradan güç kullanımından ayıran, ona

dokunulmazlık atfeden, sadakati gerekli kılan, fedakârlığı anlamlandıran ve itaati meşru gösteren simgesel-siyasal dayanaklara dönüşebilir (Newman, 2019: 8-9, 15, 17). Bu nedenle modern siyasette meşruiyet üretiminin yapısal mantığını kavramak, siyasal kavramların yalnızca dinî referansların tasfiyesiyle mi anlam kazandığını yoksa dinî düşünce kalıplarının seküler bir dil içinde yeniden düzenlenmesiyle mi işlediğini sorgulamayı gerektirir. Bu sorgulama, modern siyasal düzenin hem kopuş hem de süreklilik boyutlarını birlikte değerlendiren geniş bir sekülerleşme tartışmasına açılır.

Sekülerleşme kavramı, bu çalışmada meşruiyet problemi bağlamında yani kutsalın siyasal işlevlerinin yeniden konumlandırılması ve meşruiyet üretimi içinde yeniden kodlanması olarak ele alınır. Bu yaklaşım, sekülerleşmeyi dinî kurumların gerilemesi ya da siyasal alanın dinî otoriteden ayrılması biçiminde kavrayan klasik yorumların ötesine geçmeyi gerektirir. Klasik sekülerleşme yaklaşımları, modernleşmeyle birlikte dinî otoritenin siyaset, hukuk, eğitim, bilim ve ekonomi üzerindeki doğrudan belirleyiciliğinin zayıfladığını varsayar. Bu yaklaşıma göre kilise ile devlet birbirinden ayrılır, kamusal dil dünyevîleşir ve toplumsal alanlar dinî otoriteden bağımsız kendi kurallarıyla işlemeye başlar.[1] Bu çerçeve modern toplumların kurumsal farklılaşmasını

[1] Andrew Davison'ın dikkat çektiği üzere, siyaset biliminde uzun süre dinin modernlikle birlikte kaçınılmaz biçimde gerileyeceği varsayımıyla (klasik sekülerleşme hipotezi) hareket edilmiş, bu nedenle dinin modern siyasetteki görünürlüğünü çoğu zaman bir anomali ya da normdan sapma olarak değerlendirilmiştir (Davison, 2012: 10–12). Davison'ın işaret ettiği bu sorun, modern siyasete ilişkin yerleşik ön kabullerimizi görünür kılarak açıklama çerçevemizi yeniden düşünmeyi gerektirir. Sekülerleşme sıklıkla dinin toplumsal etkisinin azalması, Weberci terminoloji ile büyü bozumu ve rasyonalizasyon süreci olarak tanımlanır. Ancak sekülerleşme, farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda farklı içerikler ve anlamlar kazanan çoğul bir olgudur. Örneğin Charles Taylor, modern dünyada inancın artık bir zorunluluk olmaktan çıkarak seçenekler arasından biri haline geldiğini savunur. Bu çerçevede tartışmayı dinin varlığı ya da yokluğu yahut geri dönüşü meselesinden çıkararak, modernliğin inanmayı ve inanmamayı hangi koşullarda mümkün ve makul kıldığını sorgulayan analitik bir düzeleme taşır (Taylor, 2014: 5-6). Sekülerleşme tartışmaları, 2000'lerden itibaren post-seküler literatür içinde yeniden çerçevelenmiştir. Habermas ve Rawls, dinî gerekçelerin demokratik kamusal alana katılımını ortak, erişilebilir ve rasyonel bir gerekçelendirme diliyle ilişkilendirmiştir (Habermas 2008: 5, 11; Rawls 2007:

anlamak için önemli olsa da modern siyasal düzenin meşruiyet üretme biçimlerini açıklamada tek başına yeterli değildir. Çünkü dinî kurumların kamusal etkisinin azalması, siyasal iktidarın kutsallaştırıcı işlevlerden, mutlaklık iddialarından ya da fedakârlık talep eden sembolik yapılardan bütünüyle vazgeçtiği anlamına gelmez. Klasik yaklaşımın bu sınırı, özellikle Alman düşünce geleneği içinde gelişen daha geniş sekülerleşme tartışmasına yönelmeyi gerekli kılar. Bu tartışma sekülerleşmeyi, modernliğin kendi meşruiyetini hangi kavramlar, zaman anlayışları, bilgi rejimleri ve normatif iddialar üzerinden kurduğu sorusu etrafında ele alır. Böylece sekülerleşme, modernliğin din, kutsal ve gelenek karşısındaki mesafesini açıklayan bir kavram olmaktan çıkarak, modern siyasal düzenin kendi meşruiyetini nasıl kurduğunu, anlattığını ve temellendirdiğini analiz etmeye imkân veren bir çerçeveye dönüşür. Bu yaklaşım, modern düzenin kendisini kutsaldan özgürleşmiş bir form olarak kuran meşruiyet dilini doğrudan kabul etmek yerine, bu dilin hangi siyasal işlevleri yerine getirdiğini sorgulamayı mümkün kılar. Modern düzenin seküler olduğu varsayımı doğrudan kabul edildiğinde, siyasal iktidarın kutsalla bağını hangi biçimlerde yeniden kurduğu ve meşruiyetini nasıl ürettiği yeterince sorgulanmaz. Bu kavrayıştan hareketle çalışmada sekülerleşme, modernitenin dinden, gelenekten ve kutsaldan kopuşunu ifade eden ilerlemeci bir kategori olarak kullanılmaz. Sekülerleşme, modern siyasal düzenin meşruiyet kaynaklarının nasıl yer değiştirdiğini, dönüştüğünü ve yeniden örgütlendiğini açıklayan bir kavramsal çerçeve olarak ele alınır.

55, 464, 471-472). Ancak bu yaklaşım, dinsel olanı kamusal alana dâhil ederken onu seküler aklın tercüme koşullarına bağladığı için eleştiriye açıktır. Bu nedenle post-sekülerliğin gerçekten "post" olup olmadığı tartışmalıdır (Pecora 2011). Bu bağlamda Talal Asad ve Derrida seküler/dinî ayrımının doğal ya da evrensel olmadığını, seküler aklın da belirli iktidar ilişkileri, bilgi rejimleri ve teolojik izler tarafından kurulduğunu gösterir (Asad 2003: 62; Derrida 1998: 25-28). Bu literatür açısından temel mesele, dinin geri dönüp dönmediğinden çok modern siyasal düzenin meşruiyetini hangi ayrımlar ve gerekçelendirme dilleri üzerinden kurduğudur.

Sekülerleşme bu şekilde kavramsallaştırıldığında tartışmanın ağırlığı, dinin kurumsal gerilemesinden kutsalın siyasal işlevlerine kayar. Bu kaymayı analitik olarak izleyebilmek için din ile kutsalı aynı düzlemde ele almamak gerekir. Din, inanç sistemleri, ibadet biçimleri, doktrinler, kurumlar, cemaat yapıları ve otorite ilişkileriyle tarihsel olarak teşekkül etmiş bir alana işaret eder (Asad, 2015). Kutsal ise bu kurumsal alanla sınırlı değildir. Kutsalın temel niteliği, bir kişiyi, makamı, metni, mekânı, sembolü ya da siyasal ilkeyi gündelik ve araçsal işlevinin ötesine taşıyarak ona üstünlük, dokunulmazlık, bağlayıcılık ve fedakârlık talep edebilme gücü kazandıran simgesel-duygulanımsal bir yoğunluk üretmesidir (Durkheim, 2005; Otto, 2014). Dolayısıyla din, kutsalın tarihsel biçimlerinden biri olsa da kutsal dine indirgenemez. Din ve kutsal arasındaki bu ayrım modern siyaset açısından belirleyicidir. Çünkü dinî kurumların siyasal alan üzerindeki doğrudan etkisi zayıflasa bile siyasal düzen, kendisini meşru, anlamlı ve bağlayıcı kılacak kutsallaştırıcı işlevlerden bütünüyle vazgeçmez. Siyasal düzenler, insanlardan yalnızca kurallara uymalarını beklemez. Bu kuralları temsil eden düzeni kabul edilebilir, anlamlı ve uğruna fedakârlık yapılabilir bir bütün olarak görmelerini bekler (Voegelin, 2022: 45-49). Bu nedenle kutsal, dinî içerikle sınırlandırılmamalı, meşruiyetin yoğunlaştığı, itaatin ahlâkî ve sembolik olarak üretildiği alanlarda aranmalıdır.

Max Weber kutsal ve din arasındaki bu ayrımı içeriksel ya da kurumsal bir karşıtlığın ötesinde, yönelimsel ve işlevsel düzeyde düşünmeye olanak tanır. Weber'de belirleyici olan, bir sembolün, inancın ya da kurumun doğrudan dinî olup olmamasından ziyade, eylem, motivasyon ve meşruiyetle nasıl ilişkilendirildiğidir (Fenn, 1969: 160). Bu bağlamda sekülerleşme dinin basitçe geri çekilmesi değil, değer, inanç, motivasyon ve davranış arasındaki ilişkinin modern siyasal ve toplumsal koşullar içinde yeniden kurulmasıdır (s. 159-161). Bu işlevsel bakış, dinî içeriğini koruyan bir sembolün modern siyasal düzen içinde farklı bir meşruiyet işlevi üstlenebileceğini gösterir. Bir

sembol, sadakat, kamu düzeni, güvenlik, medeniyet ya da yönetilebilirlik üretimine bağlandığı ölçüde siyasal-seküler bir işleve kavuşabilir. Bu bakımdan sekülerleşme, kutsalın kaybından çok, kutsalın siyasal ve yönetsel işlevlerinin yeniden düzenlenmesi olarak anlaşılmalıdır.

Weber kutsalın işlevsel boyutunu açığa çıkarırken, Émile Durkheim bu işlevin toplumsal bağ ve sembolik düzen içinde nasıl kurulduğunu gösterir. Durkheim dini yalnızca Tanrı'ya duyulan inanç ya da teolojik doktrinler bütünü olarak düşünmez. Ona göre din, kutsal ile profan arasındaki ayrım etrafında kurulan toplumsal bağ, ahlâkî cemaat ve sembolik düzendir (Durkheim, 2005). Bu nedenle kutsallık zorunlu olarak teolojik bir kaynaktan türemek zorunda değildir. Kolektif olarak benimsenen bir hedef, ilke ya da sembol de "ahlâkî üstünlük" kazanarak dinsel nitelikte bir bağlayıcılık üretebilir (Durkheim, 2016: 56-57). Bayrak, vatan, millet, şehitlik, anayasa, devlet ya da lider figürü belirli koşullarda siyasal semboller olmanın ötesinde topluluğun kendisini tanıdığı, sınırlarını çizdiği ve fedakârlık talebini meşrulaştırdığı kutsal işaretler olarak işleyebilir. Bu bağlamda modern siyasal düzende kutsal, kolektif aidiyetin, sadakatin ve meşruiyetin yoğunlaştığı yeni sembolik biçimler içinde varlığını sürdürür.[2]

Durkheim'ın yaklaşımı, kutsalın toplumsal düzen içindeki kurucu işlevini görünür kılar. Kutsal, kolektif hayatın sınırlarını belirleyen neyin korunması, ihlal edilmemesi ve ne

[2] Durkheim'in analizleri, modern seküler toplumlarda kutsalın işlevsel olarak varlığını sürdürdüğünü ileri süren yaklaşımlarla birlikte düşünüldüğünde daha da anlam kazanır. José Casanova sekülerı profanla özdeşleştirmenin kavramsal bir yanılsama olduğunu belirtirken, modern toplumlarda din dışı görünen değerlerin dokunulmazlık kazandıkları ölçüde kutsallaşabileceğini vurgular (Casanova, 2017: 7). Benzer biçimde Anthony P. Cohen, topluluğun simgesel sınırlar üzerinden kurulduğunu (Cohen, 1999); Maurice Godelier ise toplumsal bağın ancak simgesel dolayımlar aracılığıyla var olabileceğini gösterir (Godelier, 2022). Bu perspektifler birlikte düşünüldüğünde kutsal, siyasal düzenin üretilmiş yapısını doğal ve zorunlu gibi gösteren simgesel bir temele işaret eder. Roberto Esposito'nun topluluğu borç ve yükümlülük üreten bir ilişki olarak kavramsallaştırması da kutsalın bireyi bağlayan ve feragate zorlayan siyasal niteliğini görünür kılar (Esposito, 2018).

uğruna fedakârlık yapılması gerektiğini tayin eden sembolik bir ayrım düzeni üretir. Bu yönüyle kutsal, toplumsal bağın kuruluşunda işleyen bir kategori olarak kavranır. Ancak kutsalın siyasal işleyişi yalnızca toplumsal bütünleşme, kolektif aidiyet ve sembolik sınır üretimiyle açıklanamaz. Çünkü kutsal, aynı zamanda özne üzerinde korku, hayranlık, çekim ve teslimiyet duygularını harekete geçiren, bütünüyle rasyonel ilkelere, ahlâkî normlara ya da kurumsal din biçimlerine indirgenemeyen özgül bir tecrübe alanına işaret eder (Otto, 2014: 33, 37). Dolayısıyla kutsal bu iki düzlemde düşünülmelidir. Kutsalı siyasal analiz açısından önemli kılan da tam olarak bu çift yönlü işleyiştir. Kutsal, yalnızca neyin üstün, dokunulmaz ya da korunmaya değer olduğunu belirlemez aynı zamanda bu üstünlük ve dokunulmazlık karşısında öznenin nasıl konumlanacağını da şekillendirir. Böylece itaat, sadakat, fedakârlık ve bağlılık gibi siyasal ilişkiler, hukuki veya ideolojik düzeyle birlikte sembolik-duygulanımsal bir zeminde de kurulmuş olur. Bu kavrayış, modern siyasetin işleyişini analiz etmek için özellikle önemlidir. Modern siyasal düzen kendisini çoğu zaman seküler, rasyonel ve hukuki bir zemin üzerinde temellendirdiğini ileri sürer. Ancak bu iddia, siyasal otoritenin kutsallaştırıcı biçimlerden bütünüyle arındığı anlamına gelmez. Modern siyaset içinde liderin olağan eleştirinin ötesinde konumlandırılması, devletin tarihsel kaderle özdeşleştirilmesi, milletin kutsal bir birlik olarak tahayyül edilmesi, anayasanın kurucu metin olarak yüceltilmesi ya da bayrağın uğruna fedakârlık talep edilebilen bir sembole dönüşmesi, kutsalın kurumsal dinin dışındaki siyasal biçimlerde de işlemeye devam ettiğini gösterir.

Kutsalın yalnızca kurumsal dine ait bir nitelik olmadığı, modern siyasal düzende seküler görünen semboller, temsil biçimleri ve otorite figürleri aracılığıyla yeniden üretildiği dikkate alındığında, siyasal teoloji tartışması analitik bir önem kazanır. Bu tartışma, din ile siyaset arasındaki ilişkinin biçimsel sınırlarını saptamaktan çok, siyasal iktidarın kutsallaştırıcı işlevleri hangi sembolik, hukuki ve temsilî formlar altında sürdürdüğünü

incelemeye yönelir. Böylece tartışmanın ağırlık merkezi, modern siyasal düzenin dinî olup olmadığı sorusundan, kendisini seküler, rasyonel ve hukuki bir düzen olarak tanımlayan modern iktidarın hangi koşullarda aşkınlık, mutlaklık ve dokunulmazlık üretmek zorunda kaldığı sorusuna kayar. Bu soru, siyasal teolojiyi yalnızca teolojik kavramların siyasal alandaki izlerini araştıran bir yaklaşım olmaktan çıkararak, modern meşruiyet krizini, itaat ilişkilerini ve otoritenin sembolik-duygulanımsal kuruluşunu analiz eden eleştirel bir çerçeveye dönüştürür.

Bu çerçevede Carl Schmitt'in modern siyasal teori bakımından önemi, seküler siyasal düzenin bastırdığı nihai otorite sorununu yeniden görünür kılmasından kaynaklanır. Schmitt'in modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğu yönündeki meşhur iddiası, yalnızca kavramların tarihsel kökenine ilişkin bir süreklilik tezi değildir (Schmitt, 2005: 41). Daha temelde bu iddia, modern devletin kendisini rasyonel ve hukuki bir düzen olarak kurarken bile kendi sınırını bütünüyle hukuk içinden temellendiremeyeceğini gösterir. Çünkü hukuk düzeni, olağan işleyişi askıya alan kriz anında neyin hukuk içinde neyin hukuk dışında kalacağına kendiliğinden karar veremez. Bu nedenle istisna, modern siyasal düzenin bastırdığı soruyu açığa çıkarır: Hukukun sınırında son kararı kim verecektir? Schmitt'in "egemen, istisna hakkında karar verendir" formülü bu soruya verilen en keskin yanıttır (s. 41). Böylece siyasal teoloji, dinî kavramların siyasal alana aktarımını inceleyen dar bir kavram tarihi olmaktan çıkarak modern devletin meşruiyetini hangi egemenlik, karar ve istisna mantığı üzerinden kurduğunu sorgulayan analitik bir çerçeveye dönüşür.

Schmitt'in müdahalesi, siyasal teolojinin uzun erimli problemini tersine çevirir: mesele artık yalnızca "yanlış din siyasaldır" iddiası değil, "doğru siyaset teolojiktir" önermesidir (Assmann 2005: 202; Dean 2023: 14). Doğru siyaset, gücünün kaynağının aşkın bir temele dayandığını bilir; yanlış siyaset ise bu temeli inkâr ettiği ölçüde kendi

meşruiyet krizini gizler. Bu noktada siyasal teoloji, dinin siyasete müdahalesini teşhis eden bir din eleştirisi olmaktan çıkarak siyasetin kendi meşruiyetini nasıl aşkınlaştırdığını sorgulayan bir siyaset eleştirisine dönüşür. Ancak bu çalışma doğrudan Schmitt'in egemen karara yüklediği kurucu ve kurtarıcı anlamı benimsemez. Çünkü egemenliği modern siyasetin kaybettiği aşkınlığı yeniden kuracak bir çözüm olarak görmek, hukuku, çoğulluğu ve temsil alanını istisna kararına tabi kılarak meşruiyet krizini derinleştirir. Buna rağmen Schmitt'in açtığı problem göz ardı edilemez. Seküler olduğunu iddia eden her modern siyasal düzen, kendi sınırını, normalini, istisnasını, dostunu ve düşmanını belirlemek zorunda kaldığı ölçüde hukukî sınırların yanı sıra kutsal sınırlar da üretir. Bu nedenle kriz anlarında meşruiyet, yalnızca kurumsal rasyonaliteyle sürdürülemez. Düzen, bağlayıcılığını koruyabilmek için bir tür nihai gerekçe üretmek zorunda kalır (Çelebi, 2012: 24). Schmitt açısından karar, temsilin kurucu anı, siyasal birliğin homojenliğini ve düzeni muhafaza eden katekonik bir işlevdir. Siyasal birlik, normatif düzenin kendiliğinden işleyişiyle değil, gerektiğinde onu askıya alabilecek kurucu bir irade sayesinde korunur (Schmitt, 2025). Bu nedenle Schmitt sekülerleşmeyi basit bir kopuş olarak değil, teolojik ve siyasal formlar arasında işleyen biçimsel bir süreklilik ilişkisi olarak kavrar (Schmitt, 2012: 111-117). Fakat bu süreklilik tezi, modern düzeni teolojik bir özün doğrudan türevi gibi yorumlama riskini de taşır. Böyle bir okuma, sekülerleşme tartışmasını kökensel belirlenim çizgisine sıkıştırır ve modernliğin özerk meşruiyet üretme kapasitesini gölgede bırakabilir (Blumenberg, 1983). Dolayısıyla Schmitt'in açtığı problem, onun egemen karar merkezli cevabıyla kapatılamaz. Modern siyasal kavramların teolojik biçimlerle ilişkisini görmek, modern meşruiyetin nasıl üretildiğini, sahnelendiğini ve dolaşıma sokulduğunu anlamak için kullanılmalıdır (Dean, 2023: 14; Newman, 2019).

Karl Löwith ile Hans Blumenberg arasındaki sekülerleşme tartışması, teoloji–siyaset–meşruiyet problematiğini modernliğin tarihsel anlamı, ilerleme fikri ve özerk meşruiyet

iddiası düzleminde derinleştiren ikinci önemli tartışma hattını oluşturur. Löwith'e göre modern ilerleme fikri, Hristiyan eskatolojisinin dünyevîleşmiş biçimidir. Modern insan Tanrı'nın kurtuluş planını reddetse de tarihin bir anlamı, yönü ve nihai amacı olduğu fikrinden vazgeçemez (Löwith, 2012: 17; Ratto, 2018: 424). Blumenberg bu süreklilik okumasına itiraz eder. Ona göre modernlik, teolojik mirasın seküler bir form altında sürdürülmesinden ziyade, teolojik mutlaklık iddialarının yarattığı krize verilmiş yeni ve özgül bir meşruiyet yanıtı olarak anlaşılmalıdır (Blumenberg, 1983: 47). Bu iki yaklaşım ilk bakışta modernliği teolojinin devamı veya teolojiden kopuş olarak okuması nedeniyle birbirine karşıt görünür. Ancak bu çalışma bakımından önemli olan, her iki yaklaşımın da aynı yapısal boşluğa işaret etmesidir: Teolojik dünya çözüldüğünde modernlik meşruiyetin, tarihin, otoritenin ve geleceğin anlamını yeniden kurmak zorunda kalır.

Jacob Taubes bu gerilimi başka bir düzleme taşır. Siyasal teoloji, yalnızca egemenliği tahkim eden bir düzen teolojisine indirgenemez. Taubes açısından siyasal teoloji, mevcut düzeni kesintiye uğratabilecek mesiyanik bir enerji de içerir. Schmitt'te siyasal teoloji karar, düzen ve egemenlik etrafında yoğunlaşırken, Taubes için teolojik miras, mevcut düzenin bütünlük iddiasını kırabilecek apokaliptik bir zamansallık içerir (Taubes, 2004). Böylece siyasal teoloji iktidarın mutlaklık iddialarını anlamanın yanında bu iddiaların hangi noktada kırılganlaştığını görmek için de önem kazanır.[3] Reinhart Koselleck'in modern zaman bilinci üzerine geliştirdiği çerçeve bu tartışmaya

[3] Marin Terpstra'nın belirttiği üzere, siyasal teolojiyi verimli kılan tam da bu çift yönlü karakteri yani hem iktidarın mutlaklık iddialarını görünür kılması hem de bu iddiaların nasıl çözülebileceğini göstermesidir (Terpstra, 2009: 192–193). Bu noktada mesele egemenliğin hangi zaman ufku içinde meşrulaştırıldığı sorusuna dönüşür. Eğer mesiyanik kesinti modern düzenin bütünlük iddiasını sürekli tehdit ediyorsa, bu durum meşruiyetin zamansal olarak nasıl üretildiğini analiz etmeyi zorunlu kılar. Modern siyasal düzen, aşkın bir kaynaktan ziyade geleceğe ilişkin vaatlere ve ilerleme anlatılarına yaslanarak kendini istikrara kavuşturmaya çalışır. Dolayısıyla siyasal teoloji tartışması, zamansal yapı ile meşruiyet arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmadan tamamlanamaz.

tarihsel zamansallık boyutunu ekler. Modernlik, deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki mesafenin açılmasıyla karakterizedir. Siyasal düzen artık yalnızca geçmişin sürekliliğine değil, geleceğe ilişkin vaatlere yaslanarak meşrulaştırılır. İlerleme, reform, kalkınma, medeniyet, hürriyet ve güvenlik gibi kavramlar, henüz gerçekleşmemiş bir gelecek adına bugünkü itaati talep eder. Böylece modern meşruiyet, sürekli ertelenen ve yeniden kurulması gereken bir gelecek tasarımına bağlanır (Koselleck, 2004: 263). Dolayısıyla modern siyasal düzen, yalnızca geçmişteki kutsalları çözmez geleceğe ilişkin yeni kutsal ufuklar da üretir.

Modern meşruiyetin geleceğe ilişkin vaatler üzerinden kurulması, sekülerleşmenin kurumsal sonuçlarından ayrı düşünülemez. Weber sekülerleşmenin dünyanın aşkın/metafizik anlam bütünlüğünün çözülmesi ve hayat alanlarının kendi içkin rasyonalitelerine ayrılması olduğunu gösterir. Ancak bu çözülme, kutsalın ya da karizmatik bağlılık biçimlerinin bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. Kutsal ve karizmatik olan, modern düzende kurallar, makamlar, hiyerarşiler, hukukî biçimler ve idarî yapılar aracılığıyla yeniden düzenlenir. Weber karizmanın rutinleşmesi kavramıyla bu dönüşümü açıklar: Olağanüstü bir kişiye yönelen bağlılık, zamanla kurumsal görevlere, makamlara ve düzenli itaat biçimlerine aktarılır. Karizma böylece, kişisel ve istisnaî niteliğini kaybederek gündelik yönetim düzeninin parçası hâline gelir. Karizma şahıstan makama, mucizeden kurala, ilhamdan prosedüre, kişisel bağlılıktan örgütsel itaate çevrilir (Weber, 2019: 379-380). Bu dönüşüm, karizmatik anlamın kurumsal biçimlere aktarılmasıyla sınırlı kalmaz. Bu aktarım, onu zorunlu kılan örgütsel ve maddi ihtiyaçlarla da bağlantılıdır (s. 386-387). Dolayısıyla rutinleşme, kutsal ya da karizmatik anlamın yönetilebilmesini, tekrarlanabilmesini ve kurumsal meşruiyet mekanizmalarına çevrilmesini ifade eder. Hobbes'un modern siyasal düşüncedeki yeri, tam da bu dönüşümün siyasal birlik ve temsil düzeyinde nasıl kurulduğunu göstermesi bakımından yeniden önem kazanır.

Hobbes'un problemi yalnızca iç savaşı engellemek değildir. Hobbes temelde, hakikat rejiminin parçalandığı, otorite kaynaklarının çoğullaştığı ve dinsel-siyasal çatışmaların düzeni çözdüğü bir bağlamda çokluğun nasıl birlik hâline getirileceği sorusuna yanıt arar. Çokluk kendi başına halk değildir. Halk ancak temsil yoluyla kurulur. Egemen, yalnızca yöneten kişi ya da kurumdan ziyade çokluğu tek bir irade olarak temsil eden ve hangi sözün bağlayıcı sayılacağını belirleyen merkezdir (Hobbes, 2007: 88). Egemenlik bu çerçevede yalnızca karar alma yetkisine indirgenemez kararın kamusal alanda otorite olarak kabul edilmesini mümkün kılan bir anlam düzeninin inşasını da içerir. Dolayısıyla Hobbes'un temel problemi modern terimlerle şöyle ifade edilebilir: Hakikat rejimi parçalandığında meşruiyet nasıl kurulacaktır?

Hobbes bu soruyu yanıtlarken Tanrı'yı siyasetten bütünüyle çıkarmak yerine teolojik referansların siyasal meşruiyet içinde nasıl yeniden tertipleneceğini modern siyasal düzenin kurucu meselesi hâline getirir. Hobbes'un devleti "ölümlü tanrı" olarak adlandırması, Tanrı'ya atfedilen birleştirici ve egemenlik kurucu işlevin siyasal toplulukta yeniden kurulması anlamına gelir. Bu ifade Hobbes'ta egemenliğin nasıl işlediğini de gösterir: Siyasal birlik, temsil edenin tekilliği, topluluğu bir arada tutan sembolik bir adlandırma rejimi ve karar yetkisi üzerinden kurulur. Dolayısıyla Hobbes'ta teoloji, Tanrı'nın mahiyetine ilişkin metafizik bir tartışmadan ziyade, kamusal alanda hangi sözün bağlayıcı sayılacağını belirleyen kurucu bir siyasal probleme dönüşür. "Tanrı nedir?" sorusu yerini "kimin sözü bağlayıcıdır?" sorusuna bırakır (s. 88).

Hobbes'ta meşruiyetin temeli, düzen üretme ve sürdürme kapasitesidir. Egemenin haklılığı ise barışı sürdürebilmesine, güvenliği sağlayabilmesine ve iç savaşı engelleyebilmesine bağlıdır. Modern egemenlik böylece düzenin sürekliliğini temin eden bir yönetim kapasitesi olarak kavranır. Ancak burada modern siyasetin yapısal

paradokslarından biri belirginleşir: Özgürlük düzen içinde mümkün olsa da düzeni kuran ve koruyan araçlar çoğu zaman özgürlük alanını daraltma potansiyeli taşır. Siyasal birlik temsil yoluyla kurulur, ancak bu temsil çokluğu etkin bir özneye dönüştürmek yerine onu egemenin temsil ettiği pasif bir nesne hâline getirebilir. Bu nedenle modern temsil yalnızca demokratik katılımın aracı olmasının yanı sıra kitleleştirme, edilginleştirme ve yönetilebilir kılma mekanizması olarak da işleyebilir. Bu nedenle kitle literatürü, bu çalışmada modern meşruiyetin temsil, itaat ve yönetilebilirlik boyutlarını çözümlemek için kullanılan temel kuramsal hatlardan birini oluşturur.

Meşruiyet, "kimin adına konuşulduğu" sorusuyla birlikte, toplumsal alanın hangi araçlarla düzenlendiği, yönlendirildiği ve süreklilik kazandığı üzerinden de üretilir. Bu dönüşüm, modern siyasal rasyonalitenin temsilden yönetimselliğe doğru kayışını ifade eder. Mesele, bir kez ve nihai olarak kurulacak siyasal birlikten ibaret değildir; süreklilik kazanan kitlesel enerjinin istatistiksel, psikolojik, pedagojik ve idarî tekniklerle yönetilmesidir (Moscovici, 1985: 58). Bu bağlamda asıl mesele kitle değil, kitleleştirmedir. Modern iktidar, meşruiyetin kendiliğinden işlemediği koşullarda toplumsal çoğulluğu görünür, sayılabilir, yönlendirilebilir ve seferber edilebilir hâle getirerek kitleleştirir.

Gustave Le Bon, Sigmund Freud ve Elias Canetti'nin kitle analizleri bu noktada önem kazanır. Bu düşünürler kitleleştirme sürecinden çok, kitlenin duygulanımsal, psikolojik ve sembolik işleyişini açıklar. Ancak kitleyi nasıl düşündükleri, modern iktidarın toplumsal çoğulluğu nasıl kitle hâline getirdiğini ve yönetilebilir kıldığını anlamaya imkân verir. Le Bon, kitlenin imge, telkin ve duygulanım yoluyla nasıl hareket ettiğini gösterir (Le Bon, 2005: 66-69). Freud, liderle özdeşleşme ve libidinal bağlar aracılığıyla kitlenin nasıl kurulduğunu açıklar (Freud, 2006: 7-11, 68). Canetti ise emir, ölüm

tehdidi, hayatta kalma arzusu ve iktidar arasındaki ilişkiyi çözümleyerek liderin kitle üzerindeki tahakküm gücünü görünür kılar (Canetti, 2012: 309-313). Bu literatür, modern siyasal bağlılığın rasyonel iknanın yanı sıra korku, arzu, özdeşleşme, hayranlık, teslimiyet ve kolektif duygulanım yoluyla da üretildiğini gösterir. Foucault'nun pastoral iktidar ve yönetimsellik analizleri ise bu tartışmaya nüfusun düzenlenmesi, gözetim, eğitim, bilgi dolaşımı ve davranış yönetimi boyutunu ekler. Böylece egemenlik, kitle ve yönetimsellik modern siyasal meşruiyetin farklı üretim düzeyleri olarak birlikte ele alınabilir (Foucault, 2013: 22, 68-70).

II. Abdülhamid dönemini anlamak için buraya kadar izlenen teorik çerçeve özellikle önemlidir. Abdülhamid rejimi, geç dönem Osmanlı'da modernleşmenin ürettiği meşruiyet kırılganlığına verilmiş özgül bir siyasal yanıttır. Bu dönemi yalnızca bir hükümdarın kişisel otoriterliği, geleneksel İslâmî siyasete dönüş arzusu ya da basit bir istibdat rejimi olarak okumak yetersizdir. Abdülhamid iktidarı, Tanzimat'tan itibaren derinleşen merkezileşme, idarî kapasite artışı, anayasal deneyim, borçlanma, dış müdahale, milliyetçilikler, toplumsal çözülme ve kamusal alanın genişlemesi gibi süreçlerin ürettiği kriz içinde anlaşılmalıdır. Bu kriz, devletin idarî kapasitesine ilişkin olmasının yanı sıra siyasal otoritenin hangi kavramlar, semboller, kurumlar ve pratikler aracılığıyla kabul edilebilir kılınacağına da ilişkindir.

Tanzimat reformları Osmanlı devletinin idarî kapasitesini genişletmiş, merkezî kurumları güçlendirmiş ve devletin toplumsal alana müdahale imkânlarını artırmıştır. Fakat aynı süreç, siyasal otoritenin geleneksel kalıplar içinde kendiliğinden meşru kabul edilmesini de zorlaştırmıştır. Eşitlik, vatandaşlık, kanun, temsil, kamuoyu ve anayasa gibi kavramların dolaşıma girmesi, "neden hükmediliyor?" ve "kimin adına hükmediliyor?" sorularını daha açık bir biçimde siyasal hâle getirmiştir. 1876 Kanun-ı Esâsî ve Meclis deneyimi bu bakımdan kritik bir eşiği temsil eder. Anayasa, egemenliği

bütünüyle halk iradesine devreden liberal bir kopuş yaratmamış olsa da iktidarın artık hanedanî ve dinî referansların yanı sıra hukukî ve kamusal bir dil içinde de gerekçelendirilmesi gerektiğini göstermiştir (Berkes, 2012: 310–311, Karpat, 2006: 48–51).

Abdülhamid rejiminin özgüllüğü, bu krizi hukukî, sembolik ve yönetimsel araçların bir araya getirildiği bir meşruiyet rejimiyle yönetmesidir. Bu dönemde hilafet, padişah imgesi, Cuma selamlığı, merasimler ve sadakat gösterileri, egemenliğin sahnelenmesi ve kutsal bağlılık üretimi bakımından merkezi önemdedir. Eğitim, basın, sansür, jurnal, sürgün ve gözetim mekanizmaları ise kamuoyunu şekillendiren, toplumsal çoğulluğu izleyen, sadakati ölçen ve nüfusu yönetilebilir bir kitleye dönüştüren araçlar olarak kullanılmıştır.

Hamidyen iktidar, dinî olanı modern devletin karşısında konumlandırmak yerine egemenlik, birlik, sadakat ve yönetim üretiminin içinde yeniden konumlandırmıştır. Hilafet, padişahlık, anayasa, merasim, eğitim, basın ve gözetim, aynı meşruiyet krizine verilen farklı fakat birbirini tamamlayan iktidar pratikleri olmuştur. Bu nedenle Abdülhamid rejimi yalnızca geleneksel bir patrimonyal otorite biçimi veya rasyonel-bürokratik modern devlet pratiği değildir. Modernleşmenin ürettiği kırılganlıkları yönetmek üzere hukukî formu, dinî-kutsal repertuarı, sembolik sahnelemeyi ve yönetimsel teknikleri bir araya getiren karma bir meşruiyet rejimidir. Bu nedenle Abdülhamid dönemi çalışmanın kuramsal argümanının sınandığı ve somutlaştırıldığı merkezi analiz alanıdır.

Bu çalışmanın temel iddialarından biri, sekülerleşmenin kutsalın modern siyasetten çekilişi olarak anlaşılamayacağıdır. Kutsal, modern düzende hukuk, temsil, ritüel ve yönetim biçimleri aracılığıyla yeniden işlev kazanır; meşruiyet üretmeye, otoriteyi sıradan güç kullanımının ötesine taşımaya ve siyasal itaati mümkün kılmaya devam

eder. Modern siyasal iktidar, rasyonel-hukukî ve idarî araçlarla örgütlense bile, varlığını sürdürebilmek için bağlılık, itaat, temsil ve kolektif özdeşleşme üreten sembolik ve duygulanımsal kaynaklara ihtiyaç duyar. Abdülhamid iktidarı, modern devletin hukukî, sembolik ve yönetsel araçları dinî-kutsal repertuarla birleştirerek meşruiyeti nasıl ürettiğini gösteren yoğunlaşmış tarihsel bir dönemdir. Dolayısıyla bu çalışma, Abdülhamid'in dini araçsallaştırmasından ziyade, kutsalın modern devlet içinde hangi biçimlerde yeniden işlev kazandığını açıklamayı amaçlar.

Bu çalışma, modern siyasal düzenin sekülerleşme ve modernleşme süreçlerinin ürettiği meşruiyet krizlerini hangi hukukî, sembolik ve yönetimsel araçlar aracılığıyla yönettiği sorusuna odaklanır. Bu ana soruya bağlı olarak çalışma şu alt sorulara yanıt arar: Sekülerleşme, dinin geri çekilişi değil de kutsalın siyasal işlevlerinin yeniden düzenlenmesi olarak kavrandığında modern egemenlik nasıl anlaşılır? Modern siyasal düzen, aşkın meşruiyet zeminlerinin çözülmesi karşısında bağlılık, itaat ve kolektif özdeşleşmeyi hangi araçlarla üretir? Hobbes'tan Schmitt'e uzanan egemenlik tartışması temsil, karar ve siyasal birlik arasındaki ilişkiyi nasıl kurar? Kitle ve lider literatürü, modern meşruiyetin duygulanımsal boyutlarını anlamak için ne tür imkânlar sunar? Foucault'nun yönetimsellik analizi, egemenlik ve meşruiyet tartışmasına nasıl bir nüfus, gözetim ve davranış yönetimi boyutu ekler? Son olarak II. Abdülhamid rejimi, bu teorik çerçeve içinde nasıl okunmalıdır?

Çalışmanın özgün katkısı, Osmanlı modernleşmesini dinin geri çekilmesi ile geleneksel dinî siyasetin devamı arasındaki ikiliğe sıkıştırmadan, kutsalın modern siyasal meşruiyet içinde yeniden işlevlendirilmesi bağlamında ele almasıdır. Bu yaklaşım, modernlik ile gelenek, sekülerlik ile din, hukuk ile istisna, baskı ile meşruiyet arasında kurulan basit karşıtlıkların ötesine geçmeyi amaçlar.

Bu çerçevede tez dört ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde din–siyaset ilişkisinin tarihsel kuruluşu kavram tarihi perspektifiyle izlenerek, sekülerleşmenin dinin geri çekilişinden ziyade dinî ve siyasal alanların karşılıklı olarak yeniden tanımlanması süreci olduğu gösterilir. Antik dünyanın iç içeliğinden Orta Çağ'daki otorite mücadelelerine ve erken modern kopuşlara uzanan hat üzerinden egemenlik kavramının semantik dönüşümü izlenir. Bu izlek, egemenliğin yalnızca kurumsal bir yetki biçimi değil, aynı zamanda bağlayıcılık üreten bir anlam rejimi olarak nasıl yeniden tanımlandığını açığa çıkarır. Böylece modern siyasal düşüncede dinin toplumsal birliği kuran ve nihai gerekçe sağlayan işlevinin bütünüyle ortadan kalkmadığı; aksine siyasal kategoriler, temsil biçimleri ve egemenlik tasavvurları içinde yeni bir dil ve form kazanarak tercüme edildiği ortaya konulur.

İkinci bölümde, sekülerleşme tartışmaları siyasal teoloji perspektifiyle yeniden okunur. Burada temel mesele modern düzenin bağlayıcılığını, hangi nihai gerekçeler üzerinden kurduğudur. Schmitt'ten Löwith'e, Blumenberg'den Taubes ve Koselleck'e uzanan tartışma hattı üzerinden modernliğin aşkınlığı bütünüyle dışlamadığı; tersine, onu seküler kavramlar içinde yeniden ürettiği gösterilir. Siyasal teoloji bu bağlamda modern egemenliğin meşruiyet krizlerini hangi anlam rejimleri ve istisna kapasiteleri aracılığıyla yönettiğini analiz etmeyi mümkün kılan bir yöntem olarak kullanılır.

Üçüncü bölümde, modern egemenliğin kurucu gerilimi temsil–çokluk ilişkisi üzerinden açılır. Hobbes'ta siyasal birliğin temsil yoluyla kurulması, modern siyaset için belirleyici bir eşik oluşturur. Ancak temsil tekniği birliği kurarken çokluğu edilgenleştirme riskini de üretir. Bu yapısal gerilim 19. yüzyılda "kitleler çağı" teşhisiyle yeni bir boyut kazanır. Le Bon, Freud, Canetti ve Foucault'nun analizleri aracılığıyla meşruiyetin yalnızca hukuki ve kurumsal değil, simgesel, duygulanımsal ve yönetimsel teknikler üzerinden üretildiği gösterilir. Böylece modern siyasal düzenin

temsil krizini, kitleyi yönlendirilebilir kılan tekniklerle birlikte yönetmeye çalıştığı ortaya konulur.

Dördüncü bölümde, bu kuramsal çerçevenin II. Abdülhamid döneminde aldığı özgül biçim analiz edilir. Abdülhamid iktidarı "modernleştirici mi otoriter mi?" ikiliğine indirgenmeden, modern meşruiyet krizine verilen özgül bir siyasal yanıt olarak kavramsallaştırılır. 1876 Kanun-ı Esâsî'nin ürettiği anayasal muğlaklık, hilafetin siyasal-teolojik bir üst-çerçeve olarak yeniden seferber edilmesi, ritüel ve sembolik görünürlük pratikleri ile kitleyle kurulan sadakat rejimleri birlikte değerlendirilir. Bu bağlamda Abdülhamid rejimi, modern yönetim teknikleri ile siyasal-teolojik repertuarı eklemleyen karma bir meşruiyet düzeni olarak okunur.

Sonuç olarak tez, modernliğin kutsalı tasfiye ettiği varsayımını sorgular. Modern egemenlik aşkın dayanaklarını kaybettikçe daha seküler değil, daha kırılgan hale gelmiştir. Bu kırılganlık siyasal-teolojik semboller, istisna kapasitesi ve yönetim teknikleri aracılığıyla yönetilmeye çalışılmıştır. II. Abdülhamid dönemi bu yapısal modern gerilimin Osmanlı bağlamındaki özgül bir tezahürünü sunar. Bu nedenle çalışma, Osmanlı örneği üzerinden modern egemenliğin meşruiyet mantığını yeniden düşünmeyi hedefler.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN ve SİYASET: TARİHSEL ve KAVRAMSAL BİR İNCELEME

Kavram tarihçisi Reinhart Koselleck'e göre kavramlar ait oldukları dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel düşüncelerini, olaylarını ve deneyimlerini yansıtan dilsel araçlardır. Özellikle "temel kavramlar", sosyo-politik mücadelelerin odağında yer almakta ve tarihsel kırılma dönemleri ya da radikal toplumsal dönüşümler esnasında belirleyici roller üstlenmektedir. Bu temel kavramların tarihsel ve toplumsal karşılıklarındaki değişim, onlarla ilişkili diğer kavramların da dönüşümünü tetiklemektedir (Koselleck, 2009: 69, 89, 94). Deneyimi yapılandırabilmeleri ve geleceğe ilişkin beklentileri yönlendirebilmeleri sayesinde kavramlar, siyasal ve tarihsel bilinci yeniden inşa etme potansiyeline de sahiptir (Koselleck, 2004: 86).

Koselleck'in temel kavramların sosyo-politik mücadelelerdeki rolü ve tarihsel dönüşümler üzerindeki etkisi "egemenlik" kavramı üzerinden kapsamlı bir şekilde açıklanabilir. Egemenlik, bir toplumun siyasal örgütlenme biçimini ve otoritenin meşruiyet temelini tanımlar. Tarihsel olarak bu kavram "meşru otoritenin kaynağı nedir?" sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda Orta Çağ siyasal düşüncesinde egemenlik, çoğunlukla monarşik ya da teokratik otoritelerle özdeşleştirilmiş, bu otoriteler Tanrısal iradenin yeryüzündeki temsilcileri olarak meşrulaştırılmıştır. Ancak Rönesans ve Reform ile birlikte bu otoritelerin sorgulanması, seküler bir hukuk anlayışının gelişimine zemin hazırlamıştır. Bu değişim hak, özgürlük ve yurttaşlık gibi temel kavramlara ilişkin yaklaşımları da değiştirmiştir. Toplumsal sözleşme kuramlarının gelişimiyle birlikte siyasal otoritenin meşruiyeti halkın iradesine dayandırılmıştır. Egemenlik anlayışındaki bu köklü değişim modern ulus-devletlerin tarihsel ve kuramsal temelini oluşturmuştur (Akal, 2013; Skinner, 2014).

Egemenlik kavrayışında meydana gelen bu tarihsel dönüşüm, Marcel Gauchet tarafından dinsel otoritenin yerini siyasal otoritenin alması biçiminde kavramsallaştırılmıştır. Gauchet "anlam borcu" kavramı üzerinden dinsel olan ile siyasal olanın tarihsel iç içeliğine dikkat çeker. Ona göre din, yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal düzenin kuruluşuna yön veren bir anlam üretim biçimidir. Tarih boyunca din, toplumsal düzenin hem meşruiyet temellerini hem de yöneten-yönetilen gibi yapısal ayrımlarını belirleyen kurucu bir işlev görmüştür. Ancak modernleşme süreciyle birlikte siyasette, aşkın referanslar yerine içkin ve dünyevi (seküler) kaynaklara dayalı alternatif bir meşruiyet zemini inşa edilmeye başlanmıştır. Dinin siyasal alandan çekilmesiyle oluşan meşruiyet boşluğu, seküler devlet tarafından 'ulus', 'halk iradesi' ve 'kamu yararı' gibi içkin fakat dışsallık izlenimi taşıyan yeni otoriteler aracılığıyla seküler kutsallarla doldurulmuştur (Gauchet, 2013: 47–49). Bu dönüşüm dinsel olanın siyasal olandan ayrılmasına değil, meşruiyetin kaynağında gerçekleşen paradigmatik bir yer değişimine neden olmuştur. Bu bağlamda modern siyaset teorisyenlerinden olan Machiavelli, Hobbes ve Rousseau gibi düşünürlerin dinin siyasal düzenin devamlılığındaki rolüne yaptıkları vurgu dikkat çekicidir. Machiavelli, hükümdarın istikrarı sağlamak için dini ritüelleri araçsallaştırabileceğini belirtirken, Hobbes, dinin sivil otoriteye tabi olması gerektiğini savunmuştur. Rousseau ise toplumsal birliği pekiştiren bir unsur olarak "sivil din" kavramını öne sürmüştür. Bu düşünürlerin ortak noktası din ile siyaset arasındaki ilişkiye dair farklı yaklaşımlar geliştirmiş olmalarına rağmen modern siyasal düşüncenin seküler temellerini kurarken dinin işlevini yeniden tanımlamış olmalarıdır.

Dinin tarihsel olarak üstlendiği kurucu işlevin seküler siyasal yapılar tarafından devralınması, siyasal teolojiyi modern siyasal düşüncenin temel tartışmalarından biri hâline getirmiştir. Siyasal teoloji bu bağlamda, kutsal olanın seküler siyaset içinde nasıl dönüştürüldüğünü, yeniden üretildiğini ve işlevselleştirildiğini analiz eden kuramsal bir

alan olarak öne çıkmıştır (Dean, 2023: 17). Seküler siyasal düzenin meşruiyet ihtiyacı, geleneksel dinsel referansların yerini alacak yeni simgesel yapıların ve anlam çerçevelerinin inşasını gerekli kılmıştır. Bu çalışma söz konusu bu dönüşümleri analiz edebilmek adına kavram tarihi metodolojisinden yararlanmakta ve modern siyasal tahayyülün hangi tarihsel bağlamlar ve kavramsal kırılmalar üzerinden biçimlendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Kavram Tarihi: Siyasallığın Dilsel ve Tarihsel İnşası

Din ve siyaset yalnızca soyut düşünce biçimleri değil aynı zamanda toplumsal pratikleri düzenleyen temel kavramlardır. Kavram olarak din ve siyaset tarihsel süreçlerde birbirleriyle sürekli etkileşim içinde olmuş, anlam dünyaları karşılıklı olarak biçimlenmiştir. Bu karşılıklı etkileşim, meşruiyet, otorite, düzen ve aidiyet gibi birçok temel siyasal kavramın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Söz konusu kavramların büyük bir bölümü, teolojik kökenli düşünsel yapılardan türemiş ve zamanla seküler bağlamda yeniden tanımlanarak siyasal alana içkin hâle gelmiştir. Bu bağlamda kavramlar tarihi yaklaşımı, söz konusu bu ilişkisel yapıyı anlamlandırmak açısından güçlü bir metodolojik çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşım, dinsel ve siyasal olanın birbirini dışlayan değil, karşılıklı olarak kuran yapılar olduğunu anlamlarını da büyük ölçüde bu karşılıklı etkileşim üzerinden kazandıklarını göstermektedir.

Kavramlar tarihi, düşüncelerin doğrudan gerçekliği belirlediği varsayımına karşı çıkarak, düşünce ile gerçeklik arasında tarihsel ve toplumsal bağlamlara içkin diyalektik bir ilişkinin varlığını savunur. Bu bakış açısına göre düşünsel ifadeler yalnızca soyut ideallerin temsili değil aynı zamanda belirli tarihsel dönemlerde ortaya çıkan toplumsal, siyasal ve kültürel yapıların kurucu bileşenleridir. Kavramlar bu yapılarda biçimlenen mücadelelerin, dönüşümlerin ve krizlerin izlerini taşır. Bu nedenle kavramların zaman içinde geçirdiği anlam değişimleri yalnızca dilsel ya da semantik bir değişim değil, aynı

zamanda toplumların siyasal epistemolojik ve politik yeniden yapılanmalarını yansıtan göstergelerdir (Palti, 2017: 32-33).[4] Reinhart Koselleck bu yaklaşımı tarih ve dil arasındaki yapısal ilişki üzerinden temellendirir. Ona göre tarihsel deneyim dilsel formlar içinde anlam kazanabilir. Geçmişe ait olayların ve deneyimlerin düşünsel olarak kavranabilmesi belirli bir kavramsal çerçeveye sahip olmayı gerektirir. Dil ve tarih birbirine indirgenemez farklı alanlardır ancak birbirlerini etkiler ve birlikte anlam kazanırlar (Koselleck, 2004: 222–223).

Reinhart Koselleck'in tarih teorisi, dilin yalnızca bir iletişim aracı değil aynı zamanda toplumsal gerçekliğin kurucu bir unsuru olduğu varsayımına dayanır. Koselleck tarihsel deneyimin dilin yanında dil öncesi ve dil dışı yapılar aracılığıyla kurulduğunu savunarak insanın ve toplumun tarihsel gelişimini açıklamaya yönelik ontolojik bir zemin inşa eder. Bu zemin üzerinde iç/dış, yukarı/aşağı, efendi/köle, dost/düşman gibi temel karşıtlıklar anlam üretiminin yanında toplumsal ve siyasal işleyişin temel mantığını belirler. Böylece tarih, dili ve kavramları aşan ancak onlarla bağlantılı olan yapılar içerisinde şekillenir (Koselleck, 2009: 33-34). Bu çerçevede siyasal olan toplumsal olanın türevi değil, onun kurucu unsurudur. Siyaset de yalnızca kurumsal bir yapı değil insanın tarihsel-toplumsal varoluş biçiminin ifadesidir. Bu bağlamda Koselleck'in tarih ile siyaset arasında kurduğu güçlü ilişki Eric Voegelin tarafından, "İnsanın siyasi cemiyetteki varoluşu, tarihsel bir varoluştur. Bir siyaset teorisi, eğer prensiplere değinecekse, bir tarih teorisi hâline gelmelidir" sözleriyle ifade edildiği

[4] Koselleck'in kavramlar tarihine yönelik yaklaşımı, hocası Otto Brunner'in tarihsel analiz anlayışından önemli ölçüde etkilenmiştir. Brunner, *Toprak ve Egemenlik* (*Land and Lordship Structures of Governance in Medieval Austria)* adlı eserinde, özellikle antik ve Orta Çağ siyasal düzenlerinin modern kavramlarla açıklanamayacağını savunmuştur. Ona göre "devlet", "toplum" veya "feodalite" gibi modern kavramlarla bu dönemleri okumak anakronik yorumlara neden olmaktadır. Her tarihsel dönemin kendi toplumsal yapısı ve kavramsal dünyası içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan Brunner, siyasi sembol ve düşüncelerin kendi bağlamsal koşullarında ele alınmadığı takdirde tarihsel gerçekliğin çarpıtılacağını belirtmiştir (Brunner, 1992: 1- 3).

söylenebilir (Voegelin, 2021: 15). Bu bağlamda kavramlar tarihine yönelmek, siyaset teorisini insanın tarihsel-toplumsal varoluş koşulları temelinde anlamayı mümkün kılacaktır.

Koselleck'in tarihsel deneyimi dilin ve toplumsal yapının iç içe geçtiği bir zemin üzerinden kavramsallaştıran yaklaşımı Quentin Skinner tarafından söylem merkezli ve eylem odaklı bir çerçeve üzerinden eleştirel biçimde yeniden yorumlanır. Skinner'a göre (2002) kavramlar belirli bir dönemin ideolojik mücadeleleri ve siyasal pratikleriyle iç içe geçmiş söylemsel ürünlerdir. Bu nedenle fikirler tarihi kavramsal dönüşümleri açıklarken, bu dönüşümlerin gerçekleştiği retorik ve politik bağlamı da analiz etmelidir. Skinner, tarihsel metinlerin birer "konuşma eylemleri" olduğunu, anlamın, metnin yazıldığı dönemdeki söylem pratikleri, yazarın niyeti ve muhatap kitlesiyle birlikte şekillendiğini savunur (Skinner, 2002: 120). Bu bağlamda Skinner, kavramların anlamlarını tarihsel olarak izlemek yerine, bu anlamların hangi bağlamda üretildiğini ve nasıl bir etki yaratmayı amaçladığını açığa çıkarmayı hedefler.

Skinner'a göre kavramsal değişimler, toplumsal normların, ahlaki değerlerin ve siyasal düzenlemelerin yeniden tanımlanmasıdır ve bu yeniden tanımlanma süreçleri, ideolojik meşrulaştırma stratejilerinin bir parçası olarak işlemektedir. Skinner bu süreci Nietzsche'nin[5] "ahlakın yeniden adlandırılması" düşüncesiyle ilişkilendirerek

[5] Skinner'ın Nietzche'den bu bağlamda yaptığı alıntı "Yeryüzünde ideallerin nasıl üretildiğinin gizine kim bir göz atmak ister? Kimin buna cesareti var? - Haydi, işte bakın bu delikten o karanlık işliğe. Bir dakika bekleyin lütfen, Bay Merak, Bay Atak: Gözleriniz önce şu sahte parıltılı ışığa alışsın ... Tamam! Yeter! Konuşun şimdi! Neler oluyor aşağıda? Söyleyin ne görüyorsunuz, siz en tehlikeli merakın insanları. - Şimdi sizi dinleyen benim. –
-"Hiçbir şey görmüyorsam da epeyce iyi işitiyorum. Her köşe bucaktan, sakınan sinsi, baygın bir fısıltı yükseliyor. Sanki biri yalan söylüyormuş gibi geliyor bana; her seste tatlı bir yumuşaklıkvar. Zayıflık, sahte bir dönüşümle kazanç olarak anlaşılıyor, kuşkusuz- işte tam da sizin dediğiniz gibi." –
-Devam!

açıklar (s. 185). Kavramsal dönüşümler yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda eylemsel ve siyasaldır. Çünkü bir kavramın anlamı, onu kullanan aktörlerin içinde yer aldığı güç ilişkileri çerçevesinde yeniden inşa edilir. Skinner kavramları dönüştüren aktörleri "ideoloji yenilikçileri" olarak adlandırır (Palti, 2017: 39). Bu aktörler, toplumsal eylem kapasitesini artırmak amacıyla kavramsal süreci yönlendirir, bazı kavramları ahlaki erdemlerle ilişkilendirerek olumlu anlamlar kazandırırken, bazılarını olumsuz çağrışımlarından arındırarak tarafsız hale getirirler. Skinner bu yaklaşımını Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* ile Friedrich Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserleri üzerinden temellendirir. Weber, erken kapitalist dönemde aşırı ya da kabul edilemez görülen davranışların nasıl meşrulaştırıldığını analiz eder ancak bu süreçte başvurulan söylemsel ve retorik stratejilere odaklanmaz. Buna karşılık Skinner, ideolojik yenilikçilerin izlediği iki temel stratejiye dikkat çeker: İlki belirli eylemleri meşrulaştırmak amacıyla mevcut kavramların anlamlarını yeniden tanımlamaktır. İkincisi ise olumsuz çağrışımlara sahip kavramlara tarafsız ya da olumlu anlamlar atfetmektir (Skinner, 2002: 148-152). Skinner bu tür kavramsal dönüşümlerin, dildeki dönüşümlerin yanında siyasal ve toplumsal yapılardaki değişimleri de yansıttığını savunur (s. 176). Bu bağlamda bir kavramı anlamak, onunla geçmişte neler yapıldığını ve gelecekte neler yapılabileceğini görebilmeyi gerektirmektedir (s. 178). Bu nedenle kavramsal mücadeleler yalnızca teorik tartışmalar değil aynı zamanda pratik meşrulaştırma mücadeleleridir.

"Ve misilleme görmeyen zayıflık 'iyiliğe', kaygılı alçaklık 'alçakgönüllülüğe', nefret edilenleri boyunduruk altına almak 'boyun eğmeye' (yani bu boyunduruğu buyurduğunu söyledikleri kişiye- Tanrı diyorlar ona) dönüşüyor. Zayıfın saldırmazlığı, hatta, onda bol bol bulunan korkaklığı, kapı eşiğinde duruşu, kaçınılmaz beklemek zorunda oluşu, burada olumlu adlar alıyor, 'sabır' gibi; hatta 'erdem' de deniyor onlara; intikam almaya gücünün yetmeyişine intikam alma isteksizliği, belki de affetme deniyor ('Çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar! - Yalnızca biz biliyoruz ne yaptıklarını!') Ayrıca ' düşmanını sevmek 'ten söz ediyorlar' - bunu yaparken terliyorlar" (Nietzsche, 2013: 60-61). Bkz. Friedrich Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne** (çev. A. Yarbaş), İzmir: İlya Yayınevi, 2013.

Michel Foucault, Skinner'in kavramlar tarihine yönelik söylem analizini genişleterek, dil ile düşünce arasındaki ayrımı sorgular ve toplumsal yapıların iktidar ilişkileri temelinde dil aracılığıyla nasıl inşa edildiğini inceler. Foucault'ya göre (2014), dil yalnızca düşüncenin dışavurumu değil, aynı zamanda düşüncenin sınırlarını belirleyen kurucu bir güçtür. Dil düşüncenin oluştuğu zemini inşa eder ve toplumsal pratikleri biçimlendirir. Toplumun söylemler aracılığıyla iktidarın etkisi altına girdiğini savunan Foucault, kavramların tarihsel rolünü dönemin söylem yapısı ve iktidar ilişkileri çerçevesinde analiz eder. Bu bağlamda kavramların tarihinin, toplumsal yapının iktidar ilişkileri doğrultusunda yeniden inşa süreci olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Dil, düşünce ve iktidarın iç içe geçmiş doğasını görünür kılarak toplumsal düzenin nasıl üretildiğini ve sürdürüldüğünü ortaya koymayı hedefler (Foucault, 2014: 64- 65, 70).

Foucault, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi merkeze alarak geleneksel tarih anlayışını dört temel noktadan eleştirir. İlk olarak tarihsel süreklilik varsayımına karşı çıkar. Ona göre kavramlar sabit-değişmez değildir ve tarihin doğrusal bir süreç olarak ele alınması, tarihsel kopuşları ve dönüşümleri görmezden gelmeye yol açar. Bu nedenle tarihsel analiz, kırılmaları ve farklılıkları açığa çıkarmalıdır. İkinci olarak, disiplinler arasındaki katı sınırları sorgular. Geleneksel tarih, edebiyat, felsefe ve bilim gibi alanları kesin çizgilerle ayırırken, Foucault her dönemin bilgi alanlarının o dönemin özgül koşullarına göre şekillendiğini belirtir. Örneğin 17. ve 18. yüzyıllarda bilim ile felsefe arasındaki ilişki, bugünkü anlamından oldukça farklıdır. Bu durum, bilimsel kategorilerin evrensel değil, tarihsel ve bağlama bağlı olduğunu gösterir. Üçüncü olarak, kavramların yalnızca yazarın niyetine indirgenmesine karşı çıkar. Bir metnin anlamı, yazarın öznel amacıyla değil, ait olduğu söylem yapısıyla belirlenir. Metinler, bireysel düşüncelerin ötesinde, dönemin söylemsel ve tarihsel pratiklerini yansıtır. Son olarak, tarihsel olaylar ile kavramlar arasındaki doğrusal neden-sonuç ilişkisini reddeder. Foucault'ya göre olaylar,

tekil söylemlerin iç tutarlılığıyla açıklanamaz, bu ilişkiler ancak aynı söylem içindeki kurumlar ile farklı söylemler arasındaki etkileşimler üzerinden anlaşılabilir. Bu doğrultuda Foucault, analizlerinde hem dikey hem de yatay eksenler kullanarak kavramların zaman içindeki konumunu ve diğer söylemlerle olan ilişkilerini inceler (s. 16–34).

Foucault, kavramların sabit ve evrensel anlamlar taşımadığını, her bağlamda farklı işlevler ve anlamlar kazandığını savunur. Örneğin 'delilik' kavramı, hukuk, tıp ve teoloji gibi farklı alanlarda farklı biçimlerde tanımlanmaktadır. Bu durum da kavramların söylemsel farklılıklar ve ilişkiler üzerinden anlaşılması gerektiğini göstermektedir (s. 48). Gilles Deleuze Foucault'un bu yaklaşımını destekleyerek, her kavramın kendi bağlamında ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre de delilik yalnızca tıbbi değil aynı zamanda polisiye bir mesele, suçluluk ise sadece hukuki değil aynı zamanda siyasal bir sorundur (Deleuze, 2019). Foucault bilgiye erişimi mümkün kılan düzenekleri ve görünen ile ifade edilebilen arasındaki ilişkileri tanımlamak için "dispositif" kavramını kullanır. Bilginin yalnızca dilsel değil aynı zamanda görsel, mekânsal ve fiziksel pratiklerle şekillendiğini savunur. Deleuze bu yapıyı "sözce rejimi" olarak adlandırır ve belirli bir dönemde hangi söylemlerin kabul edilip hangilerinin dışlandığını belirleyen toplumsal kurallar ve güç dinamiklerinin bütününe işaret eder (s. 74). Foucault'nun arkeoloji yöntemi, bu yapıları çözümleyerek iktidarın toplumsal düzeni nasıl kurduğunu görünür kılmaktadır. Bu bağlamda Deleuze'e göre iktidar yalnızca bastırmamakta aynı zamanda konuşturmakta, yönlendirmekte ve disipline etmektedir.

Koselleck, Skinner ve Foucault'nun kavram tarihine ilişkin yaklaşımları, kavramların yalnızca düşünceleri ifade eden dilsel araçlar olmadığını, aynı zamanda toplumsal düzeni kuran ve dönüştüren ideolojik mücadelelerin taşıyıcısı olduklarını gösterir. Bu

düşünürlerin farklı yönelimleri—Koselleck'in tarihsel deneyim ve yapısal ikiliklere dayalı modeli, Skinner'ın eylem temelli söylem analizi ve Foucault'nun iktidar-bilgi ilişkisini merkez alan yaklaşımı—birlikte ele alındığında, kavram tarihine yönelmek, siyasal olanı sadece kurumsal yapılar düzeyinde değil, tarihsel ve toplumsal bir varoluş biçimi olarak anlamlandırmayı mümkün kılar. Bu çerçevede kavram tarihi, modern siyasal tahayyülün hangi tarihsel süreklilikler ve kırılmalar içinde biçimlendiğini kavramak açısından oldukça önemli bir yöntem sunar. Din ve siyaset gibi kurucu alanların kavramsal mücadeleler, söylemsel yapılar ve tarihsel bağlamlar içinde çözümlenmesi ise geçmiş ve geleceği bütünsel ve eleştirel bir perspektiften değerlendirebilmeyi mümkün kılar.

1.1. Kavram Olarak Din- Siyaset

Reinhart Koselleck'e göre din ve siyaset, tarihsel ve toplumsal anlam üretim süreçlerinin merkezinde yer alan iki temel kavramdır. Sözcük (wort) ile kavram (begriff) arasında ayrım yapan Koselleck'e göre "Her kavram bir sözcükle ilişkilidir, fakat her sözcük sosyal ya da siyasal bir kavram değildir. Sosyal ve siyasal kavramlar, yüksek derecede genellik iddiası taşır ve daima çok anlamlıdır" (Koselleck, 2009: 66). Kavramlar, sözcüklerle ilişkili olmakla birlikte onlara indirgenemez, benzer biçimde, toplumsal olgularla bağlantılı olsalar da doğrudan bu olgularla özdeşleştirilemezler. Bu durum kavramların, yoruma açık, çok katmanlı ve dinamik yapılar olmasını böylelikle her kavramın, bir "anlam mücadelesi" alanı haline gelmesini mümkün kılar. Bu bağlamda kavramlar üzerinden yürütülen mücadeleler hem siyasal alanı biçimlendirir hem de tarihsel dönüşüm süreçlerine yön verir (Andersen, 2003: 37). Koselleck bu nedenle kavramların tarihsel evrimini (diyakronik) ve diğer kavramlarla eşzamanlı ilişkilerini (senkronik) birlikte analiz etmenin zorunlu olduğunu aksi takdirde kavram

tarihinin yalnızca kelime tarihiyle sınırlandırılma ya da indirgemeci bir toplumsal tarih anlatısına hapsolmaya mahkûm olacağını savunur (Koselleck, 2009: 21).

Kavramların çok katmanlı ve tarihsel olarak değişken anlam yapıları, Koselleck'in siyasal ve tarihsel anlam üretimini açıklarken geliştirdiği yapısal karşıtlık analizlerine teorik bir zemin oluşturur. Koselleck siyasal söylemin temelinde yer alan anlamların çoğunlukla karşıt kavram çiftleri aracılığıyla inşa edildiğini ileri sürer. Bu bağlamda kavramlar yalnızca ait oldukları tarihsel bağlama özgü anlamlarla sınırlı değildir. Belirli yapısal karşıtlıklar tarihsel süreç içinde farklı içeriklerle yeniden üretilirler. Örneğin Doğu/Batı karşıtlığı, modern dönemde Batı/Komünizm ya da Batı/İslam karşıtlıkları biçiminde yeniden kurgulanır. Koselleck bu bağlamda önce/sonra, iç/dış ve yukarı/aşağı biçiminde formüle edilen üç temel karşıtlığın anlam üretiminin yanında siyasal söylemin temel mantığını da belirlediğini savunur (s. 34-35). Bu çerçevede, dinin siyasallaşması ve siyasetin sekülerleşmesi gibi tarihsel süreçler de söz konusu karşıtlıkların dönüşüm dinamikleriyle yakından ilişkilidir. Koselleck, özellikle Hristiyanlık örneği üzerinden bu ilişkileri detaylandırarak, teolojik söylemin seküler siyasal formlara nasıl aktarıldığını ve bu dönüşümde karşıtlıkların hangi işlevleri üstlendiğini kapsamlı biçimde analiz eder.

Koselleck, "Hristiyanlık" kavramının tarihsel evrimini analiz ederken, bu kavramın başlangıçta evrensellik iddiası taşıyan kapsayıcı bir çerçevede konumlandığını, ancak zamanla dışlayıcı ve siyasal bir kategoriye dönüştüğüne dikkat çeker. İlk dönemlerinde Hristiyanlık, Helen/barbar ayrımını aşarak farklı toplulukları kuşatmayı amaçlayan bir evrensellik söylemi üretmiştir. Ancak bu evrenselci yaklaşım zaman içinde "Hristiyan-putperest" karşıtlığına dönüşerek, kendi dışındaki özneleri tanımlamak için kullanılan bir ayrım mekanizmasına evrilmiştir. Başlangıçta geçici ve dönüştürülebilir bir dışlama biçimi olarak işlev gören bu ayrım, Haçlı Seferleri gibi tarihsel olaylarla birlikte giderek

katılaşmış ve Hristiyanlık kavramı daha sabit ve dışlayıcı bir kimlik formuna bürünmüştür. "Hristiyan/putperest" karşıtlığı Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinin ardından "insanlık" kavramının ortaya çıkışıyla birlikte yeni bir semantik düzleme taşınmış ve seküler bir nitelik kazanmıştır (Koselleck, 2004: 155-180). Koselleck'in Hristiyanlık kavramının dönüşümüne ilişkin yaptığı analiz, kavramların tarihsel süreçte karşıtlıklar üzerinden yeniden yapılandırılabildiğini ve sekülerleşme bağlamında yeni kavramsal formlarla ikame edilebildiğini göstermektedir. Siyasal teoloji yalnızca teolojik içeriklerin seküler biçimlere dönüşmesiyle değil, bu içeriklerin tarihsel anlam mücadeleleri içinde yeniden konumlandırılmasıyla da biçimlenir. Bu bağlamda din ile siyaset arasındaki ilişkinin kavramsal düzeyde izlenmesi, modernliğin siyasal tahayyülünü kuran semantik yapıları çözümlemek açısından önemli bir imkân sunacaktır.

Bir kavram olarak din Quentin Skinner tarafından da sabit bir öz ya da aşkın hakikat olarak değil, tarihsel bağlamlarda şekillenen siyasal ve toplumsal amaçlara hizmet eden söylemsel bir araç olarak kabul edilir (Skinner, 2002: 176–179). Skinner *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*'nin ikinci cildinde dini söylemlerin erken modern dönemde siyasal iktidar kurgularına nasıl entegre edildiğini gösterir. 16. yüzyıl Avrupa'sında Katoliklik ve Protestanlık arasındaki çatışmaların, egemenlik, özgürlük ve itaat gibi temel siyasal kavramların içeriklerini nasıl dönüştürdüğü açıklar. Dinsel kavramlar, bu süreçte seküler bir bağlamda yeniden konumlandırılarak siyasal söylemin parçası hâline getirilmiştir (Skinner, 2016: 243–271). Skinner'ın vurguladığı bu kavramsal dönüşüm üzerinden kavram tarihi ile siyasal teoloji arasında yapısal bir ilişki kurulabilir. Siyasal teoloji bu bağlamda Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliği gibi klasik temalarla sınırlı değildir. Dinî içeriklerin siyasal meşruiyet üretiminde stratejik biçimde kullanıldığı tarihsel ve söylemsel pratiklere işaret eder. Skinner, kavramların bu tür işlevsel yeniden tanımlarını bir ideolojik strateji olarak değerlendirir (Skinner, 2002:

153). Bu çerçevede kavram tarihi siyasal teolojinin sekülerleşme sürecinde uğradığı dönüşümleri analiz etmeye imkân tanıyan kuramsal bir araç olarak işler. Dini söylemlerin tarihsel-toplumsal bağlamda yeniden tanımlanması, modern siyasal düşüncenin kurucu semantiğini inşa eden bir yeniden yerleştirme sürecidir.

Micheal Foucault'ya referansla din ve siyaset arasındaki ilişki, sabit anlamlara sahip iki ayrı alan olarak değil, iktidar söylemleri aracılığıyla sürekli yeniden tanımlanan, normatif sınırları değişken ve toplumsal yaşamı disipline eden bir söylem rejimi olarak analiz edilebilir. Foucault modern iktidarın bireyler üzerindeki denetimini açıklarken, geleneksel dinsel otorite biçimlerini seküler iktidar yapılarıyla birlikte değerlendirir. Ona göre modern iktidar, pastoral iktidarın tekniklerini -itiraf, iç denetim, ruhsal rehberlik gibi yöntemleri- seküler alanlara taşıyarak bireyin davranışlarını şekillendiren kapsamlı bir gözetim rejimi kurmuştur. Bu bağlamda din, siyasal iktidarın yapılanmasında işlevsel bir araç olarak kullanılmıştır. Bu çerçevede Foucault'un analizinde siyasal teoloji, tanrı kaynaklı otorite anlayışıyla sınırlı değildir. Siyasal teolojinin otoritenin bireylerin ruhsal, vicdani ve bedensel yönlerine nüfuz etmesini sağlayan yönetim teknikleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Antik Doğu toplumlarında Tanrı doğrudan halkın çobanı olarak tasavvur edilmiş, hükümdar ise bu ilahi otoritenin dünyevi temsilcisi olarak konumlandırılmıştır. Bu yapı içerisinde siyasal olan ile teolojik olan özdeşleşmiştir. Ancak Hıristiyanlıkla birlikte bu model dönüşüme uğramış, her bireyin Tanrı'yla doğrudan ilişki kurabildiği bir yapı ortaya çıkmış bu bağlamda itaat de artık bir topluluğa değil, bireysel düzeyde çobanın iradesine yöneltilmiştir. Bu bağlamda çoban, yalnızca sürüyü yönlendiren değil, her bireyin ihtiyaçlarını, niyetlerini ve iç dünyasını bilen, bireylerin içsel yaşamına dair bilgiyi yönetimsel bir stratejiye dönüştüren bir figür hâline dönüşmüştür. Foucault'a göre bu yeni modelde siyasal itaat, yalnızca dışsal kurallara riayet yoluyla değil, bireyin iç dünyasında kurulan bir sürekli itiraf, gözetim ve yönlendirme rejimi yoluyla üretilmektedir (Foucault, 2013: 132-141).

Bu bağlamda Hristiyanlıkla birlikte yaşanan dönüşüm, siyasal teolojinin sekülerleşmesi olarak değil, daha içsel ve mikro düzeyde yeniden teolojikleştirilmesi olarak okunmalıdır.

Koselleck, Skinner ve Foucault'nun kavram tarihi perspektifleri din ile siyaset arasındaki ilişkinin tarihsel olarak nasıl yeniden kurulduğunu anlamak açısından önemli bakış açıları sunar. Bu yaklaşımlar dinin yalnızca aşkın bir inanç alanı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin meşruiyetini belirleyen siyasal bir unsur olarak nasıl işlev kazandığını; benzer biçimde siyasetin de yalnızca kurumsal iktidar yapılarıyla değil, kutsal olanla kurulan ilişkiler aracılığıyla nasıl şekillendiğini ortaya koyar. Ancak zamanla bu tarihsel iç içelik, özellikle Batı düşüncesinde dinin Hristiyanlıkla, siyasetin ise modern devletle özdeşleştirilmesiyle indirgenmiş ve din-siyaset ilişkisi bu dar çerçeveye hapsedilmiştir.

2. Dinin Hristiyanlıkla Siyasetin Devletle Özdeşleştirilmesi Üzerine

Eric Voegelin, din ve siyaset arasındaki ilişkinin yalnızca Batı Hristiyan geleneği ve modern devlet anlayışı çerçevesinde ele alınmasının, bu ilişkinin anlam çerçevesini daralttığını savunur (Voegelin, 2021). Voegelin'e göre dinin sadece Batı Hristiyanlığı ile özdeşleştirilmesi ve siyasetin yalnızca devlete odaklanması, din ve siyaset arasında uzlaşmaz bir karşıtlık olduğu algısını pekiştirir (s. 13). Bu yaklaşım, iki alanın birbirinden bağımsız ve sürekli çatışma halinde olduğu varsayımına dayanır. Ancak Voegelin, bu dar bakış açısının ötesine geçildiğinde, din ve siyaset arasındaki ilişkinin çok daha geniş bir perspektiften anlaşılabileceğini öne sürmektedir. Voegelin'in bu argümanı, toplumun yalnızca bireylerin bir araya gelmesinden değil, aralarındaki ilişkiler ağından inşa edildiği düşüncesine dayanmaktadır. Toplumu basit bir kalabalıktan ayıran unsur, bu ilişkiler ağının kendisidir (Toynbee, 1978: 45). Voegelin'e göre (2021), kutsal olan, bireyleri ortak bir değer etrafında birleştirerek toplumu veya

evrensel cemaati oluşturur. Bu perspektiften bakıldığında, dinin toplumsal yapının temellerinde yer alması, din ve siyaset arasındaki ilişkinin tarihsel ve kavramsal olarak iç içe geçmiş olduğunu gösterir.

Toplumsal yapılar, mekânın ve zamanın belirli semboller ve simgelerle anlamlandırılmasına dayanır. Bu semboller, toplum üyeleri arasında birlik ve aidiyet duygusunu pekiştirir. Aynı zamanda toplumsal düzenin korunması için gerekli olan yasakların ve bu yasaklara dayanan yasaların belirlenmesinde kurucu rol oynar. Yasalar, bir yandan toplumun temel yapısını oluştururken, diğer yandan iktidarın ilkelerini ve bu iktidarın nasıl kullanılacağını tanımlar (Akal, 2013: 14). Bu çerçevede, yasalar yalnızca hukuki bir düzeni temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal normlar ve ilkeleri de yansıtır. Cemal Bali Akal'ın tanımıyla, siyasal iktidar "dünyayı anlamlandırma biçimine bağlı olarak ortaya çıkan yasayı uygulayan güçtür" (s. 16). Dolayısıyla, din ve siyaset arasındaki ilişki, toplumun düzenini şekillendiren bir temel olarak öne çıkar ve toplumsal yapılar bu temeller üzerine inşa edilir.

Cemal Bali Akal, yasa ve uygulama ilişkisinin yalnızca yöneten-yönetilen ayrımı üzerinden değerlendirilmesinden kaçınmak amacıyla, siyasi iktidar tanımını "kuralın hakimiyeti" olarak yeniden şekillendirmiştir. Bu yaklaşıma göre, kuralın hakimiyeti gereği, "farklı her aşama, ortak bir mantık uyarınca, bir başka aşamadan aşağı ya da üstün olduğu iddia edilmeden, dünyayı anlamlandırma zorunluluğundan yakalanarak kavranacaktır" (s. 16). Bu yaklaşım, siyasal iktidarı, dünyayı anlamlandırma biçimine bağlı olarak ortaya çıkan yasayı uygulayan bir güç olarak tanımlar. Bu nedenle, siyasal iktidarı derinlemesine kavrayabilmek için "sosyallik, hukukilik, siyasallık nedir?" gibi temel soruların yanıtlanması gerekmektedir. "Hukuk nedir?" sorusuna verilen yanıt, bir toplumun dayandığı temel normları ve ilkeleri açıklığa kavuşturur. Toplumsal düzen, genellikle hukukun ve siyasetin temeli olarak kurumsallaşır (s. 19). Bu bağlamda,

hukukun dayandığı iki ana ilke bulunmaktadır. İlk ilke, yasaların toplumun dışında veya üzerinde yer alan, ona aşkın bir tanrısal veya doğal güce dayanmasıdır. Bu ilke, hukukun kaynağını toplumsal normların ötesinde, daha yüce bir otoriteye bağlayarak toplumsal düzenin bu doğrultuda şekillendirilmesini sağlar. Bu çerçevede, siyasetin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi, yasanın uygulanma biçimine göre yapılır; burada olan ile olması gereken arasında bir ayrım gözetilmez ve ahlak ile siyaset arasında net bir ayrım yapılmaz. Toplumsal yaşamın unsurları hukuku şekillendirirken, hukukun kendisi de siyasal yapıyı biçimlendirir (s. 20). Bu karşılıklı etkileşimden yola çıkan Alessandro Passerin D'Entreves, yasaya geçerlilik kazandıran asıl unsurun toplum olduğunu ileri sürer (D'Entreves, 2021). Orta Çağ'a kadar yasalar, tanrıya veya toplumun örf ve geleneklerine dayanmış; bu dönemde "yasayı kim koyar?" sorusu gündeme gelmemiştir. Yasanın belirlenmesi ve uygulanması arasında net bir ayrım yapılmamıştır. Ancak siyasal iktidarın dinsel kökeninden ayrılmasıyla birlikte, meşruiyetin dayandırılacağı yeni bir zemin arayışı doğmuş; bu zemin, "belirli bir iradenin belirli bir biçimde ve koşullar altında başkalarına dayatılmasını olanaklı kılan" yasal üstünlük olarak tanımlanmıştır (D'Entreves, 2021: 91). Bu düzenleme, siyasal iktidarın meşruiyetini belirleyen yeni bir çerçeve oluşturmuş ve yasanın toplum tarafından belirlendiği bir düzene geçiş sağlanmıştır. Bu bağlamda Yasa/uygulama ilişkisi köklü bir dönüşüme uğramış, meşruiyetin kaynağı artık toplumun kendisi haline gelmiştir. Bu gelişmeyle birlikte, iktidarın ilkesi (auctoritas) ve iktidarın kullanımı (potestas) birbirinden ayrılmış ve siyaset, özerk bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Ahlaki normlar ve siyasi kararlar artık birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirildiği için ahlak ile siyaset arasındaki ilişki de farklı bir boyut kazanmıştır (Akal, 2013: 21). Bu bağlamda modern siyasal düşünce din ve siyaseti birbirinden bağımsız inceleme çabası içinde şekillenmiştir. Ancak bu yaklaşım, din ve siyasetin iç içe geçmiş yapısını göz ardı ederek siyasal ilişkilerin eksik anlaşılmasına neden olmuştur.

Siyasal iktidarın seküler temeller üzerine yeniden tanımlanması, dinin toplumsal düzlemdeki etkisini ortadan kaldırmamış, bilakis bu etki daha dolaylı ama bir o kadar da kurucu biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Bu çerçevede, din ve siyasetin birbirini nasıl etkilediğini ve bu ilişkinin tarihsel dönüşümünü anlayabilmek için, öncelikle bu iki alanın birlikte şekillendiği tarihsel bağlamların irdelenmesi gerekmektedir. Bir sonraki bölümde bu doğrultuda, din ve siyaset ilişkisinin tarihsel kökleri ele alınacak ve bu ilişkinin siyasal düzenin oluşumundaki rolü değerlendirilecektir.

3. Din ve Siyaset İlişkisinin Tarihsel Kökleri

Din ile siyaset arasındaki ilişkinin tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümleri analiz etmek hem siyasal düzenin meşruiyet kaynaklarını anlamak hem de modern seküler devletin karşılaştığı krizleri açıklamak açısından önemlidir. Tarih boyunca din, siyasal otoritenin kaynağı, toplumsal birlikteliğin taşıyıcı ve normatif düzenin kurucu ilkesi olmuştur. Antik Yunan ve Roma toplumlarında din, kamusal hayatın merkezinde yer alarak siyasal otoritenin kutsallıkla meşrulaştırılmasını sağlamıştır. Roma İmparatorluğu'nda dinsel ritüeller, toplumsal düzenin sürekliliğinin ve birlik fikrinin teminatı olarak görülmüştür. Peter Brown'un da vurguladığı üzere bu dönemde din kolektif kimliğin ve siyasal istikrarın taşıyıcısı olarak kurumsallaşmıştır (Brown, 1989: 104, 121-122). Orta Çağ'da Hristiyanlığın benimsenmesiyle birlikte din kurumsal olarak sosyal normların belirleyicisi ve otoritenin düzenleyici ilkesi olarak işlev görmüştür. Kilise dünyevi iktidarın üstünde konumlanarak, ilahi iradenin dünyevi temsilcisi sıfatıyla siyasal meşruiyetin en yüksek kaynağına dönüşmüştür. Bu dönemde siyaset, doğrudan Tanrısal bir düzenin yeryüzündeki izdüşümü olarak kavranmıştır. Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan modernleşme süreci, bu kurumsal yapıların sorgulanmasına ve siyasal meşruiyetin teolojik temellerinin aşamalı olarak zayıflamasına neden olmuştur. Sekülerleşme süreciyle birlikte din, kamusal alandan çekilerek bireysel bir kimlik

unsuru haline gelmiştir. Bu dönüşüm dinin toplumsal işlevini ve siyasal düzenin kutsallıkla kurduğu bağı köklü biçimde dönüştürmüştür. Eric Voegelin bu kopuşun, modern devletin geleneksel meşruiyet kaynaklarından yoksun kalmasına neden olduğunu ve bunun sonucunda toplumsal yapıda derin bir anlam ve uyum boşluğu yarattığını ileri sürer (Voegelin, 2023: 123-126, 131-133). Charles Taylor ise modern seküler çağda bireyin anlam arayışının, dinin kolektif bir aidiyet yapısından çıkıp öznel bir kimlik unsuruna dönüşmesiyle yakından ilişkili olduğunu savunur (Taylor, 2014: 6, 17). Bu çerçevede Voegelin siyasal anlam krizine, Taylor ise bireysel anlam boşluğuna işaret eder. Bu bağlamda dini olan ile siyasal olan arasındaki ilişkinin çözülmesi yalnızca tarihsel bir kopuş veya süreklilik sorunu olarak değil, siyasal meşruiyetin, toplumsal bütünlüğün ve normatif düzenin yeniden inşası bağlamında ele alınmasını gerektirir. Çünkü bu dönüşüme rağmen din, siyasal alandaki etkisini tamamen yitirmemiş, farklı biçimlerde yeniden örgütlenerek siyasal tahayyülün bir parçası olmaya devam etmiştir. Modern devletin seküler temeller üzerinde varlığını sürdürebilmesi, bu ilişkinin yeni biçimlerini üretmesini ve kutsallığın yerini alabilecek seküler değer sistemleri kurmasını zorunlu kılmıştır. Bu tarihsel dönüşüm, siyasal teolojinin ve siyasal felsefenin modern bağlamda yeniden düşünülmesini gerekli kılmıştır. Siyasal teoloji, seküler düzenin görünüşte koptuğu kutsal olanla kurduğu dolaylı ilişkiyi analiz ederken, siyasal felsefe bu kopuşun kavramsal sonuçlarını sorgular. Bu iki alan birlikte düşünüldüğünde, dinin siyasal alandaki süreğen etkisini ve sekülerleşmenin sınırlarını daha berrak biçimde ortaya koymak mümkündür.

Bu genel tarihsel çerçeve, din ile siyasetin birbirini kuran yapılar olarak nasıl iç içe geçtiğini ve bu ilişkinin modern dönemde nasıl dönüşüme uğradığını göstermektedir. Ancak bu dönüşümün niteliğini daha derinlemesine kavrayabilmek için, dinin siyasal olanla kurduğu ilişkinin tarihsel örüntülerini somut bağlamlarda incelemek gerekmektedir. Bu doğrultuda, siyasal düzenin kutsallıkla nasıl meşrulaştırıldığına ve bu

meşruiyetin hangi düşünsel temeller üzerine inşa edildiğine dair en erken örneklerden biri olan Antik Yunan dünyasına yönelmek, hem teolojik-siyasal birlikteliğin başlangıç formlarını anlamak hem de sonraki dönemlerde bu birlikteliğin nasıl sorgulandığını analiz edebilmek açısından anlamlı bir başlangıç noktası sunacaktır.

3.1. Kutsal ve Siyasalın Birliği: Antik Yunan'da Din

Antik Yunan'da din modern dönemde tanımlandığı biçimiyle soyut bir inanç sistemi olarak değil siyasal ve toplumsal yaşamın kurucu bir unsuru olarak var olmuştur. Bu nedenle Antik Yunan'daki dinsel olguları anlayabilmek için din kavramının tarihsel özgünlüğünün gözetilmesi gerekir. Brent Nongbri'nin *Din Öncesi: Modern Bir Kavramın Tarihi* (*Before Religion: A History of a Modern Concept*) adlı çalışmasında vurguladığı üzere Antik Yunan'da din kavramı modern dönemde olduğu gibi bireysel inançla özdeşleştirilmemiş ve evrensel geçerliliği olan ahlaki ilkelere tanımlanmamıştır (Nongbri, 2013: 4-5, 37). Wilfred Cantwell Smith de din toplumsal ve tarihsel gelenekler bütünü içinde şekillendiğine dikkat çeker (Smith, 2022: 10-11). Bu bağlamda Nongbri Antik Yunan'da dine karşılık gelen "thrēskeia" kelimesi açıklayarak özgün yönlerini açığa çıkarmayı amaçlar. Thrēskeia terimi bir inanç sistemini değil, törensel eylemleri ifade etmiş, soyut doktrinlere değil ritüellere dayanmıştır (s. 35). Bu bağlamda Nongbri modern anlamda "din" ve "seküler" ayrımının olmadığı bir dünyaya dair olguların din gibi modern kavramsal araçlarla açıklanmasının yanıltıcı olacağını savunur (s. 37). Bu eleştiriyi sürdüren E.R. Dodds (1951), modern Batı düşüncesinin dini rasyonel, sistematik ve ahlaki öğretilerle donatılmış bir inanç alanı olarak kavramsallaştırdığını, ancak Antik Yunan'daki kutsallık deneyiminin bu çerçeveye sığmadığını ifade eder. *Yunanlar ve Akıl Dışı* (*The Greeks and the Irrational*) adlı eserinde Dodds, Antik Yunanlıların kutsallığı yalnızca tanrılara inanç yoluyla değil, doğayla, kaderle ve toplumla iç içe geçmiş anlam dünyaları üzerinden deneyimlediğini

ve tanrının aşkın bir varlık olmaktan ziyade toplumsal düzenin bir parçası olarak algılandığını belirtir (Dodds, 1951: 1–2). Dodds'un temel katkısı, modern "din" kavramının da tarihsel olarak inşa edilmiş bir çerçeve olduğunu hatırlatarak, bu çerçevenin Antik toplumlara uygulanmasındaki sınırlılığı göstermesidir. Bu görüşü destekleyen Robert Parker (2011) Antik Yunan dininin, yazılı bir doktrin ya da vahiy temeline değil, mitolojik anlatılar ve ritüel pratiklere dayandığını ortaya koyar. *Yunan Dini Üzerine* (*On Greek Religion*) adlı eserinde Parker, tanrılarla ilgili bilgilerin, Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin eserlerinden öğrenildiğini, bu durumun ise halk tarafından bir eksiklik olarak değil, geleneğin bir devamı olarak görüldüğünü belirtir (Parker, 2011: 1–2). Ona göre Antik Yunan'da din, devletten ayrışmış özel bir alan değil, doğrudan siyasal yapının parçası olan kurumsal bir pratiktir (s. 61). Yunan tanrıları ne olduklarından çok ne yaptıklarıyla tanımlanır; bu da dini aidiyetin inançtan çok uygulamaya, yani işlevselliğe dayalı olduğunu gösterir (s. 79). Parker, dinin bilgi üretmekten ziyade toplumsal düzeni geleneksel yollarla meşrulaştıran bir işlev gördüğünü vurgular (s. 32).

Antik Yunan dünyasına din, toplum ve bireysellik arasında kurulan bu bütünlük, siyasal örgütlenme biçimlerinde de açıkça gözlemlenir. *Polis* (şehir-devleti), yalnızca siyasal değil aynı zamanda dinsel bir yapıdır. Her *polis*in bir koruyucu tanrısı ya da tanrıçası vardır. Bu figürler şehrin kimliğini temsil etmiş ve siyasal karar alma süreçlerinde doğrudan etkili olmuştur. Örneğin, Atina'nın koruyucu tanrıçası Athena, sadece mitolojik bir figür değil, aynı zamanda şehrin askeri, kültürel ve siyasi kararlarını yönlendiren kutsal bir otorite kaynağıdır. Jean-Pierre Vernant'ın ifadesiyle, Antik Yunan'da kutsal ve dünyevi olan arasındaki sınırlar bulanıktır. Mekân ve zamanın düzenlenişi dahi dini anlamlar yüklenerek gerçekleştirilmiş, böylece tapınaklar ve kutsal alanlar sadece ibadet edilen mekânlar değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yaşamın merkezleri hâline gelmiştir. Bu durum dinin gündelik yaşamla iç içe geçmesine yol

açmıştır (Vernant, 2021: 165–171). Ritüel pratikler, şehir-devletlerin siyasal kimliğini pekiştiren araçlara dönüşmüştür. Örneğin, Panathenaia festivali, yalnızca Athena'ya duyulan saygının değil, aynı zamanda Atina'nın siyasi birlik ve gücünün sembolik ifadesidir. Doğum, evlilik, ölüm gibi dönüm noktalarına eşlik eden dini törenler, toplumsal değerlerin kuşaktan kuşağa aktarımını sağlamıştır. Agora gibi kamusal alanlar hem siyasal toplantıların hem de dini kutlamaların mekânı olarak işlev görmüş, Akropolis gibi kutsal yapılar ise hem tanrılara adanmış hem de siyasi egemenliği simgelemiştir (Zaidman & Pantel, 1992: 92–100).

Şehir-devletlerin siyasi kimliği üzerinde derin bir etkiye sahip olan bu ritüeller, tanrıların onayını alma amacı taşımış ve bireylerin kimlik duygusunu güçlendirirken toplumsal dayanışmayı artırmıştır. Örneğin, Eranos gibi topluluklar, yalnızca ibadet değil, aynı zamanda sosyal yardımlaşma ve dayanışma amacıyla faaliyet göstermiş; bu tür yapılar, bireylerin topluma aidiyet duygusunu pekiştirerek ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmiştir (Zaidman, Pantel 1992:89-90). Dine saygısızlık anlamına gelen *asebeia* gibi kavramlar, dini ritüellerin ihmal edilmesi veya kutsal alanlara zarar verilmesi durumunda ciddi yaptırımlara yol açmıştır. Sokrates'in, tanrılara inanmamak ve gençleri saptırmakla suçlanarak idam edilmesi, dini olan ile politik olanın iç içe geçtiği Antik Yunan toplumundaki güçlü bağlantıyı gözler önüne sermektedir.

Antik Yunan'da din toplumsal krizlerin yönetiminde de merkezi bir rol üstlenmiştir. Savaş dönemlerinde yapılan adaklar, zafer sonrası tanrılara sunulan heykeller ve kurbanlar, tanrıların desteğini kazanma arzusunun göstergesidir. Bu ritüeller, savaşın sonuçlarını ilahi iradeyle ilişkilendirerek hem halkın moralini yükseltmiş hem de siyasi kararların meşruiyetini güçlendirmiştir. Kriz anlarında toplum, eski mitlere ve geleneksel dini pratiklere yönelmiş, bu da dinin düzeni yeniden tesis eden bir toplumsal istikrar aygıtı olarak işlev görmesini sağlamıştır (s. 95- 96). Smith'in dinin "sosyo-

politik bir düzenleyici gelenek" olduğu tezine doğrudan bağlanır: inanç geleneklerin içinde doğar ama onları dönüştürür gelenekler de bu inancı kurumsallaştırır ve toplumsallaştırır. Bu karşılıklı etkileşim olmaksızın dini anlamak mümkün değildir (Smith, 2022: 183).

Antik Yunan'da din, yalnızca bireysel inanç ya da ahlaki rehberlik sağlayan bir alan değil, toplumsal düzenin, siyasal yapının ve kültürel belleğin bütünsel bir bileşeni olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle din, siyasal kararların meşruiyet zeminini sağlarken, siyasal yapı da dinsel pratikleri kurumsallaştıran ve sürdüren bir işlev görmüştür. Dinsel olanın siyasal olanı içerdiği, siyasal olanın da dinsel olanı meşrulaştırdığı bu yapı, toplumsal bütünlüğü ve istikrarı sağlamak adına iç içe geçmiş bir düzlemde işlemiştir.

3.2. Antik Roma'da Kutsal ve Siyasal

Antik Yunan toplumlarında tanrılar etrafında şekillenen ritüeller ve mitolojik anlatılar, mekânsal düzenlemelerden zaman algısına, bireyler arası ilişkilerden siyasal yapıya kadar toplumsal yaşamın tüm boyutlarını belirlemiştir. Bu bağlamda, dinsel olan ile siyasal olan arasında bir ayrım yapılmamış, düzenin korunması ve istikrarın sağlanması, bu iki alanın iç içe geçtiği bütünsel bir yapı içerisinde gerçekleşmiştir (Cole, 2004:14-15). Ancak Antik Yunan'dan Roma'ya geçişle birlikte bu bütünlük belirgin bir şekilde dönüşmüştür. Roma'da dinsel-kutsal olan, Yunan'da olduğu gibi siyasal olanla özdeş olmaktan çıkarak, siyasal sistemin kurumsal bir bileşeni haline gelmiştir. Böylece kutsal olan, siyasal olanın kurucu ilkesi değil, onun meşruiyetini pekiştiren işlevsel bir unsur olarak yeniden tanımlanmıştır. Bu dönüşümle birlikte siyasal otoriteyi temsil eden figürlerin taşıdığı simgesel ve normatif rollerde de belirgin değişiklikler olmuştur. Roma'nın askeri temelde Romulus tarafından kurulduğu kabul edilse de şehri kalıcı ve evrensel bir siyasal düzen içinde yapılandıran kurucu figür olarak Numa Pompilius öne çıkarılmıştır. Numa'nın siyasal ve dinsel alanları yeniden düzenleyerek, çok tanrılı

inanç sistemine dayanan toplumu siyasal birlik temelinde bir araya getirecek normatif bir çerçeve oluşturması, Roma'nın güçlü bir imparatorluk ve medeniyet kurmasını mümkün kılan temel dayanaklardan biri olarak kabul edilmiştir (Miles, 1997: 92, 107, 120).

Roma'da her kentin hatta kent içindeki her toplumsal grubun kendine ait tanrıları ve ibadet biçimleri-ritüelleri bulunmaktaydı. Numa bu farklılıkları bastırmak yerine tanıyarak ve düzenleyerek kamusal bir dinsel birlik inşa etmeyi amaçlamış, bu doğrultuda dini otoriteyi merkezileştiren *Pontifex Maximus* makamını oluşturmuştur. Genellikle siyasi seçkinler arasından belirlenen bu başrahip hem dini ritüellerin düzenleyicisi hem de devlet işlerinin dinsel yönünün denetleyicisi olmuş böylece dinsel olanın siyasal alanın gözetimine girmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda dinin siyasal işleyişse dahil edilmesinin, onu siyasal bir araç haline getirip getirmediği sorusu önem kazanmaktadır. Ancak bu soruya net bir yanıt vermek zordur. Çünkü Roma'da, tanrıların onayı olmadan siyasi kararların alınamayacağına inanılmaktaydı. Her önemli siyasi olay veya savaş öncesinde tanrılara adaklar sunulması ve kehanetler aracılığıyla tanrıların rızasının aranması, Roma devletinin temel ritüelleri arasındaydı. Tanrıların desteğini yitirmek, devletin varlığı açısından ciddi bir tehdit olarak görülürken, ritüellerin yerine getirilmesi devletin gücü ve istikrarının garantisi olarak kabul edilmiştir (Rüpke, 2007: 112). Bu bağlamda, Roma'da siyasetin her zaman dini bir temele dayandığı söylenebilir ancak siyasal olanın tamamen üstün olduğunu iddia etmek güçtür. Siyasal olan, kutsal olanı yönlendirirken; kutsal olan da siyasal düzenin hem sembolik hem de ritüel boyutunu kurmuştur.

Antik Roma'da din, spekülatif düşüncelerden ziyade toplumsal ve siyasal işlevlere odaklanan pragmatik ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım Roma'nın dini anlayışının önceki geleneklerden belirgin bir biçimde ayrıştığını ortaya

koymaktadır. Cicero Antik Roma'daki din anlayışını, kendisinden önceki geleneklerle olan farklılıkları vurgulayarak açıklamaktadır:

> "Tanrıların dünya işlerine hiç karışmadığını ileri süren filozoflar var; böyleleri daha önce de vardı zaten. Bunların düşüncesi doğruysa, o zaman dindarlıktan, kutsallıktan veya dinden söz edilebilir mi? Çünkü tanrıların ululuğu karşısında duyulacak bu türden bütün hisler, ancak tanrılar karşısında bir önemi olduğunda ve ölümsüz tanrılar tarafından insanoğluna bir iyilik bahşedildiğinde saf ve samimi bir şekilde ortaya çıkar. Ama tanrılar bize yardım edemiyorlarsa ya da yardım etmek istemiyorlarsa ve bize karşı tamamen kayıtsız kalıp yaptıklarımızı hiç umursamıyorlarsa, yani kısaca tanrıların insan yaşamına nüfuz edecek bir etkileri yoksa, o zaman niçin ölümsüz tanrılara tapalım ki, niçin onları onurlandıralım ve onlara yakaralım ki? Ayrıca diğer erdemler gibi, dindarlık da sahte bir görünüm altında var olamaz ve o ortadan kalktığında, onunla birlikte zorunlu olarak kutsallık ve din de ortadan kalkar. Bunların topyekûn ortadan kalkması da yaşamı altüst eden korkunç fırtınalar ve büyük karmaşalar getirir beraberinde ve muhtemeldir ki tanrılara duyduğumuz bağlılık ortadan kalktığı anda insanların birbirine güveni, toplumsal bağlılığı ve en üstün erdem olan adalet de ortadan kalkar" (Cicero, 2012: 37-39).

Cicero'nun bu ifadeleri, tanrıların toplumun düzen üzerindeki etkisini vurgularken, Roma dininin pragmatik niteliğine de dikkat çeker. Roma'da din, tanrıların doğasına ilişkin teolojik spekülasyonlardan ziyade, onların gündelik yaşama nasıl müdahale ettikleri ve bu müdahalenin insanlar üzerindeki etkileriyle ilgilenmiştir (Scheid, 2013).

Roma'daki dinsel yapıyı anlamak için "kamusal olan" (res publica) kavramının Roma bağlamındaki özgün anlamını kavramak önemlidir. Roma'da kamusal olan, halkı (populus) ya da devleti (res publica) ilgilendiren her türlü faaliyeti, ilişkiyi ve düzenlemeyi ifade ederdi. Bu bağlamda kamusal olan ortak çıkarlar etrafında şekillenen toplumsal ve siyasal ilişkiler ağına işaret ederdi (Ando, 2000: 144, 324). Dinsel olan da bu anlayış çerçevesinde siyasal işleyişten bağımsız bir alan olarak değil, kamu yararının gözetilmesiyle tanımlanan bütünsel düzenin bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Roma'da kutsal olan belirli kurallara ve uygulamalara dayanan kamusal ve hukuki bir kategori olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle rahiplerin ve yargıçların temel işlevi, bireylerin dinsel yaşamına müdahale etmek değil, toplumsal ve hukuki düzeni korumaktır (Scheid, 2013:19-23). Roma'da dinin bu şekilde kamusal düzenle iç içe geçmesi, onun siyasal yapı içerisindeki rolünü belirlemiştir. Roma'nın din anlayışı, farklı inanç biçimlerini kapsayarak siyasal birliği güvence altına almayı amaçlayan pragmatik bir karaktere sahiptir. Bu doğrultuda siyasal birlik, evrensel bir din etrafında değil, yerel kültlerin ritüellerine dayalı çoğulcu bir dinsel yapının, siyasal sistemle uyum içinde işlemesiyle tesis edilmiştir. Roma'daki ritüel anlayışı bu temeli desteklemiştir. Roma'da ritüel (ritus), belirli bir dini eylemin uygulanış biçimini ifade eder ve herhangi bir doktrin ya da dogmaya dayanmaz. Aksine, belirli yükümlülüklere bağlı olarak yürütülen formel uygulamalar dizisidir. Bu yönüyle ritüel, inançtan çok pratik düzenlemelerle tanımlanır (s. 19, 30). Mitlerin bu sistemdeki yeri de benzer şekilde araçsaldır. Roma'da mitler, ritüelin doğrudan bir parçası olarak değil, onun anlamını açıklamaya yönelik anlatılar olarak değerlendirilmiştir (s. 31). Mitlere dair sabit bir metin ya da hikâye kanonunun olmaması, belirli anlatıları mutlak ve otoriter bir hakikat rejimi olarak sunan sistemlerin gelişimini de engellemiştir. Böylece Roma'da din, dogmatik bir inanç sisteminden çok, kamusal düzenin sürekliliğini sağlayan ve siyasal işleyişle bütünleşen bir toplumsal pratik olarak konumlanmıştır.

3.3. Din ve Siyaset İlişkisinin Dönüşümü: Orta Çağ'dan Rönesans'a

Roma İmparatorluğun'da Hristiyanlığın Yükselişi ve Dönüşümü

Quentin Skinner'ın "ideolojik yenilikçilik" olarak tanımladığı kavram dönüşümü süreci, terimlerin zamanla yeni anlamlar kazanması ya da yeniden yorumlanması sürecine işaret eder (Palti, 2017: 39). Örneğin, Roma'da "religio" terimi başlangıçta "ilahi olana karşı bir yükümlülük" anlamında kullanılırken, zaman içinde "yasak," "vicdan azabı"

gibi anlamlara evrilmiş, nihayetinde “belirlenmiş ritüel ya da geleneksel uygulama” olarak anlaşılmıştır. Hristiyanlığın doğuşuyla birlikte bu kavram, diğer inançlarla kıyaslamalı olarak "gerçek tanrının gerçek religio”su şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Böylece, Hristiyanlık inancını diğer dinlerden ayıran, sistematik ve bütüncül bir inanç yapısı kurulmuş ve Greko-Romen dinine ait diğer kavramsal terimlerde de önemli değişimler meydana gelmiştir. Antik Yunan ve Roma dünyasında çoktanrılı bir yapının parçası olan *theos/thea* ve *deus/dea* terimleri çoğunlukla çoğul hâlde kullanılırken, insanüstü varlıkları tanımlamak için *daimôn* (Yunanca) veya *numen* ve *genius* (Latince) gibi ek terimler de kullanılmıştır. Ancak Hristiyanlıkla birlikte, yalnızca tek bir gerçek Tanrı’ya atıf yapmak üzere *theos* veya *deus* terimleri kullanılmaya başlanmış, Greko-Romen tanrıları ise kötü niyetli ruhlar olarak sınıflandırılmış ve onlar için *daimôn* terimi tercih edilmiştir. Bu nedenle İngilizcede *daemon* kelimesi olumsuz çağrışımlar kazanmıştır. Tıpkı *religio* teriminin, Roma İmparatorluğu'nda ilahi olana karşı bir yükümlülükten belirli ritüel ve geleneksel uygulamalara evrilmesi gibi, Greko-Romen dünyasında doğru uygulamalara odaklanan "ortopraksi" anlayışından Hristiyanlığın doğru inanç, yani "ortodoksi" vurgusuna geçişle de kavramların yeniden anlamlandırılması kendini göstermiştir. Hristiyanlık, inanç merkezli bir yapı geliştirerek kendini diğer dinlerden ayırmış ve çoktanrıcılığın çok katmanlı terimlerini, tek tanrıcılığın sistematik ve bütüncül inanç yapısıyla yeniden tanımlamıştır. Bu bağlamda, Brent Nongbri metninin "Christians and ‘Others’ in the Premodern Era" (*Premodern Dönemde Hristiyanlar ve Ötekiler*) başlıklı bölümü, Hristiyanlığın kendi dışındaki inanç sistemlerini nasıl algıladığına dair önemli bir örnek sunar. Nongbri’ye göre (2013), Hristiyanlar antik dönemde Maniheizm, İslam ve Budizm gibi farklı inançları bağımsız dinler olarak değil, Hristiyanlığın sapkın versiyonları olarak değerlendirmiştir. Eusebius, Maniheizm’i Hristiyan bir sapkınlık olarak görmüş, İslam’ın kurucusu Muhammed’i ise “sapkın bir Hristiyan” olarak nitelendirmiştir (s. 84). Aynı şekilde,

Budizm'den gelen öğretiler de bağımsız bir inanç olarak değil, Hristiyanlık çerçevesinde değerlendirilen unsurlar olarak görülmüştür. Bu yaklaşım, Hristiyanların modern anlamdaki "din" kavramını kullanmak yerine, kendi teolojik çerçevelerinde diğer inanç sistemlerini yeniden tanımladıklarını göstermektedir (s. 66). Dolayısıyla, Hristiyanlık sadece kendi inanç sistemini değil, aynı zamanda diğer inançlara dair algısını da sistematik, bütüncül bir yapı içinde şekillendirmiş ve bu inançları kendi kavramsal diliyle tanımlayarak bir tür teolojik tekelleşmeye gitmiştir.

Eric Voegelin, Hristiyanlığın Roma'nın kozmik düzenini nasıl kökten değiştirdiğini vurgular. Hristiyanlık, yalnızca inanç merkezli bir yapı kurmakla kalmamış, aynı zamanda Roma'nın çoktanrılı düzenine meydan okuyan tek tanrılı bir inanç sistemi geliştirmiştir. Bu, Roma'nın toplumsal ve siyasi yapısına yeni bir anlam kazandırmış ve Celsus gibi pagan düşünürler tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Celsus'un Hristiyanları bir tehlike olarak görmesi, bu inanç temelli dönüşümün Roma İmparatorluğu içinde yarattığı ayrışmayı ve toplumsal etkiyi gözler önüne sermektedir. Paganlar için tek bir tanrıya tapmak, imparatorluk içinde bir ayrışmayı tetikleyerek bir klik oluşturmaya teşvik edici bir unsur olarak görülmüştür. Bu durum, Roma'nın imparatorluk yapısına yönelik ideolojik bir meydan okuma olarak algılanmış; Hristiyanlığın tek tanrı inancı, Roma'nın çoktanrılı yapısına hem teolojik hem de toplumsal bir karşı duruş olarak şekillenmiştir (Voegelin, 2023: 165).

Roma'da dini yaşam, şehir devletlerinin siyasi ve kültürel yapısının merkezindeydi; her şehir devleti, kendi tanrılarına tapar ve bu ilahi varlıklar, vatandaşların kimliğini pekiştirirdi. Dini ritüeller ve tapınaklar, toplulukların birliğini sağlarken siyasi otoritenin meşruiyetini güçlendirirdi (Scheid, 2013: 19-21). Ancak Roma İmparatorluğu'nun genişlemesiyle birlikte, yerel bağlılıklar zayıflamıştır. Farklı etnik ve dini grupların imparatorluğa dahil edilmesi, merkezi bir imparatorluk kimliği oluşumuna yol açmış ve

bireylerin geleneksel yerel kimliklerinden kopmalarına neden olmuştur (s. 22-23). Bu süreçte dini ve siyasi aidiyetler birbirinden ayrılmış, bireylerin dini kimliklerini siyasi bağlılıklarından bağımsız tanımlamaları mümkün hale gelmiştir. Bu değişim, din değiştirme kavramının yaygınlaşmasına ve dini inançların bireylerin kişisel tercihleri haline gelmesine zemin hazırlamıştır. İmparatorluğun genişleyen toprakları, çok çeşitli inanç ve uygulamaların bir arada bulunmasına olanak sağlamıştır. Bu yeni düzen, yalnızca dini kimliklerin değil, bireylerin bedenleri ve davranışları üzerinde de yeni kontrol mekanizmalarını beraberinde getirmiştir. Roma yasaları, sosyal ve ahlaki normları belirleyerek bireylerin beden disiplinine yönelik uygulamaları teşvik etmiştir (s. 34-35). Sonuç olarak, Roma İmparatorluğu'nun merkezi otoritesi, hem dini kimliklerin siyasi aidiyetlerden ayrışmasını hem de bireylerin sosyal ve bedensel davranışlarının devlet çıkarlarına göre düzenlenmesini sağlamıştır. Böylece imparatorluk hem inanç sistemlerinde hem de toplumsal normlarda köklü bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Hristiyanlıkla birlikte dinsel ve dünyevi alanlar arasında daha belirgin bir ayrım yapılmıştır. Felsefenin varoluşsal ihtiyaçları karşılama konusundaki sınırlılıkları nedeniyle, Roma'nın dini yapısı günlük yaşamın ayrıntılarına kadar nüfuz eden bir yapıya sahipti. Romalıların kendi atalarına bağlı kalmak yerine yeni bir düzeni benimsemeleri, felsefi bir devrime işaret ediyordu. Bu bağlamda, Hristiyanlık, dünyayı tanrıdan arındırarak, kamusal düzenin gerekliliğini vurgulamaya çalışan yeni bir anlayış getirmiştir. Bu değişim süreci, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu üzerindeki etkisini genişletmiş hem siyasi hem de toplumsal düzeni dönüştürmüştür.

3.3.1. Hristiyan Roma

Antik Yunan ve Roma'da din ve siyasetin ne kadar iç içe geçtiği ve dinin toplumun tüm alanlarında, dolayısıyla siyasal alanda da ne kadar belirleyici olduğu daha önce

vurgulanmıştır. Bu durumun belki de en büyük nedeni, dinin oldukça pragmatik, yani somut alanlara yönelik olmasıydı. Başka bir ifadeyle, dinsel olan siyasal, siyasal olan da dinseldi ve bu iki alan dönemin toplumlarında ayrılmaz bir bütün gibi görünüyordu. Ancak Roma'da dinin özellikle siyasal alandaki bu baskınlığı zamanla azalmaya başlamıştır. Kamusal alanı siyaset ve hukuk üzerinden belirleyen dinin, bu alanlarla olan ilişkisi eskisine kıyasla daha gevşek bir bağa sahip hale gelmiştir. Dolayısıyla siyaset, dönemin dini inançlarından daha bağımsız bir şekilde yürütülmeye başlanmıştır. Bu gelişme, toplumda dinin etkisinin eskiye kıyasla azalması anlamına da gelmektedir. Ancak, dinin siyasal alandaki etkisi tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu dönemde siyasi yetkilere sahip olanlar, siyasi eylemlerinde dini tamamen yok saymamış; bunun yerine, çeşitli hilelerle dini kuralların etrafından dolanmışlardır. Bu durum, Antik Yunan ve Roma'nın önceki dönemlerinde düşünülebilecek bir şey değildi. Din adamı – aynı zamanda genellikle devletin kralı/yöneticisi – fazlasıyla katı bir şekilde belirlenmiş, nesilden nesile aktarılan ritüellere herhangi bir yenilik getiremez, bir ritüelde en ufak bir değişiklik dahi yapmaya kalkarsa cezalandırılırdı. Dolayısıyla çeşitli hilelerle dinin etrafından dolanmak o zaman için oldukça sıra dışı ve büyük bir değişimdi (Fustel De Coulanges, 2001: 140-141).

Roma bu konumdayken, etkisi azalan dinin siyasetle ilişkisi bağlamında bir kırılma yaşanmıştır. Bu kırılmayı yaratan, İsa'nın peygamberliği ve onun getirdiği Hristiyanlık öğretisidir. Buradaki "kırılma" ne anlama gelmektedir? Daha önce de belirtildiği üzere Roma ve antik dünyanın dinleri somut alana yönelik olup siyasetle iç içe geçmiş bir konumdaydı. Oysa Hristiyanlık/İsa dünyayı ikiye ayırmış ve mesajının ana odak noktasını soyut olana yöneltmişti. Artık biri göksel diğeri yeryüzü olmak üzere iki krallık vardı ve Hristiyanlığın ilgisi asıl olarak göksel krallığa yönelikti. Bu bağlamda İsa ve Hristiyanlık başlangıçta yeryüzü krallığı üzerinde hüküm kurmayı hedeflememiş, hatta bunu reddetmiştir (Kantorowicz, 2018: 311). Ancak burada dikkat edilmesi

gereken bir nokta vardır: yeryüzü krallığına hükmetmenin reddedilmesi, yeryüzü krallığını tümden reddetmek anlamına gelmemektedir. Hristiyanlık, yeryüzü krallığıyla birlikte yeni bir anlayış ortaya koymuştur; Sezar'ın hakkının yanında Tanrı'nın hakkının da varlığı ifade edilmektedir. Bu durum, din ve siyaset ilişkisi bağlamında dönemin yeni bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Artık antik dinlerin koruyucusu olarak kutsal bir güçle donatılmış bir kral ya da yönetici figürü bulunmamaktadır. İsa döneminde devlete itaat, Tanrı'ya itaatten ayrılmış ve din ile siyaset farklı alanlar olarak kabul edilmiştir. Ancak iktidarın kaynağı hala dünyevi değil, Tanrısaldır. İktidar sahibinin Tanrı'nın emirlerine uygun hareket edip etmemesi, iktidarın kökeni bağlamında belirleyici bir öneme sahip değildir (Fustel de Coulgnes, 2001: 339-340).

Hristiyanlığın ilk döneminde, iktidara karşı daha pasif bir tutum benimsenmiştir. İsa ve onun takipçileri, siyasi alanla ilgilenmekten ziyade soyut, dinsel alana yönelmiştir. Ancak Roma'daki antik dinlerin siyasetle iç içeliği göz önünde bulundurulduğunda, Hristiyanlık sadece dinsel alanı hedeflese bile, bu etkinin siyaset alanında da bir yansıması olmuştur. Yine de bu etkinin İsa'dan sonraki dönemlerde ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. İsa'nın öğretisi, Musa'nın öğretilerine uymayan Yahudilere yönelmiş ve bu yüzden daha dar bir çevrede karşılık bulmuştur. İsa'nın getirdiği iki krallık fikri, sonraki dönemlerde önem kazanarak daha geniş tartışmalara konu olmuştur (Yalçınkaya, 2014a: 205).

İsa sonrası Hristiyanlığın ikinci kurucusu olarak kabul edilen Paulus'un döneminde ise siyasete yönelik düşüncelerde bir değişim yaşanmıştır. Paulus her türlü iktidarın kaynağının tanrı olması ve ilk günah sonucunda insanın yeryüzüne sürüldüğü düşüncesiyle yeryüzü devletine ve yöneticilerine itaati önermiştir. Paulus'un düşüncesinin altında yatan bir başka neden ise somut olanın yani dünyanın geçiciliği ve inanan için asıl kurtuluşun göksel krallıkta olduğudur. Böylece dünyevi krala itaat biraz

da geçicilik/hakiki olmama üzerinden kurulmuştur. Paulus'un itaat anlayışı mutlaklık içermemiştir. Devleti ilgilendiren konularda –örneğin vergi verme- itaati salık veren, Paulus inananların kendi aralarında sorunlar söz konusu olduğunda pagan Roma devletine/mahkemelerine başvurmamalarını bunun yerine sorunlarını kendi içlerinde başka bir deyişle dinsel alanda çözmelerini istemiştir. Dolayısıyla Paulus'un Hristiyanlık anlayışının siyasete dair konularda iktidara itaati içeren fakat inananlar arasındaki problemlerin çözümünde siyaseti dışlayan bir yapıda olduğunun ifade edilmesi yanlış olmayacaktır (Köker, 2009: 126-128). Bu nedenle Paulus'un dünyevi iktidara itaati salık veren düşüncelerini, din siyaset ilişkisi bağlamında değerlendirirken dikkatli olunması gerekir. Paulus'un tavrının İsa'ya kıyasla din ve siyaset arasındaki ilişkiyi yakınlaştırdığının ifade edilmesi doğru olabilir. Fakat din ve siyaset Antik Yunan ve Roma'da olduğu gibi iç içe geçmemiştir. Paulus'un din anlayışında da inananların dünyevi iktidardan bir şey talep etmemesi dünyevi krallıkla mesafelerini korumuştur. Dolayısıyla göksel krallık ve yeryüzü krallığı ayrımı geçerliliğini sürdürmüştür. İsa dönemine göre değişen bu ilişki daha çok dinin, dünyevi alana dair ilişkilerde dünyevi krallığın söz hakkını kabul etmesi fakat bu işlere karışmaması olarak ifade edilebilir.

Hristiyanlığın siyasete olan mesafesi zamanla çeşitli gelişmelerle kapanmıştır. Pagan dinine mensup Romalıların, Roma'nın gücünü yitirmesiyle konusunda Hristiyanları suçlaması ve kovuşturmalar başlatması bu sürecin önemli etkenlerindendir. Ancak bu mesafenin kapanması din değil, siyaset tarafından olmuştur. Hristiyanlığın siyasete olan mesafesi zamanla çeşitli gelişmelerle kapanmıştır. Pagan dinine mensup Romalıların, Roma'nın gücünü yitirmesiyle Hristiyanları suçlaması ve kovuşturmalar başlatması bu sürecin önemli etkenlerindendir. Ancak bu mesafenin kapanması din değil, siyaset tarafından olmuştur. Hristiyanlığın siyasete yönelik tutumunda kırılmaya neden olan iki önemli olay daha vardır: Roma İmparatoru Constantinus'un Hristiyanlığı kabul etmesi

ve I. Theodosius'un Hristiyanlığı Roma'nın resmi dini yapması. Milattan sonra üçüncü yüzyılla dördüncü yüzyıl arasında gerçekleşen bu iki olay Hristiyanlığın özellikle de kilisenin dünyevi dolayısıyla da siyasi alanla olan ilişkisini artırmış ve Hristiyanlık/kilise artık eskiye kıyasla daha belirgin biçimde iki krallığın ikisiyle de ilgilenmeye başlamıştır. Din ve siyaset arasındaki mesafe bundan sonra siyaset tarafından değil din tarafından kapatılmıştır. Aslında Hristiyanlık, siyasetten ne kadar uzak durmaya çalışsa da kendi öğretilerinin sonucunda en başından itibaren siyasal olana müdahil olmuştur. Roma'da, pagan dininin siyasal alanla iç içe geçmesi, dinsel olanın aynı zamanda siyasal da olması nedeniyle İsa'nın söylemleri doğrudan siyaseti hedeflemese de siyasaldır. Başka bir deyişle, yeni dinin emirleri doğrudan siyasal olmasa da eski dinin siyasal alanla olan yakınlığı nedeniyle, siyasi bir etkiye sahip olacaktır. Bu bağlamda Hristiyanlığın siyasal ve dinsel alanı ayırdığı anda siyasi alana müdahil olmaya başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine de bu noktada, Hristiyanlığın öncelikli amacının soyut bir alana yönelik olduğunu belirtmek, ilerleyen zamanlardaki siyasal müdahalelerle aradaki farkı anlamak açısından önemlidir.

Bu gelişmelerin yaşandığı dönemde kilisenin siyaseti doğrudan şekillendirmediği daha çok güçlü bir baskı grubu işlevi gördüğü belirtilmelidir. Kilisenin doğrudan siyaseti belirlediği dönem Roma'nın çöküşüyle yaşanmıştır. Bu çöküş aynı zamanda yeryüzü krallığı ve onun göksel krallıkla olan ilişkisiyle ilgili tartışmaları artırmıştır (s. 131). Bu dönemde Gelasius'a ithaf edilen iki kılıç kuramı daha sonra modern devlet kuramlarının üzerinde yükseleceği zemini oluşturmuştur. Gelasius'ta kilisenin özerkliğini desteklemek için kullanılan iki kılıç kuramı, birinci Gregorius'la birlikte Hristiyanlığın siyasete başka bir deyişle göksel krallığın temsilcisi olan kilisenin dünyevi krallıklara üzerindeki üstünlüğünü vurgular hale gelmiştir (Yalçınkaya, 2014a: 225-226). Böylece iktidarın ilkesinin (autocritas) tanrıdan geldiği konusunda uzlaşan kilise ve krallar, tanrı adına iktidarın kullanımının (potestas) kimde olduğu konusunda uzlaşamamıştır

(Mairet, 2013: 218). Bu tartışmanın ortaya çıkardığı sorunlara çözüm arayışı din siyaset ilişkilerine dair yeni tartışmalara yol açmıştır.

4. Modern Egemenlik Kuramına Doğru

Antik Yunan ve Roma'da toplumsal düzeni sağlamak amacıyla uyum içinde olan din ve siyasetin, Hristiyanlığın ilk dönemleriyle birlikte farklı bir niteliğe bürünerek ayrışması, modern sekülerleşme ve egemenlik kuramlarının temel dinamiklerini anlamak açısından önemlidir. Antik Yunan ve Roma'da dinsel ve siyasal olan arasında iktidar mücadelesine dayalı bir çatışma olmamıştır. İlk dönem Hristiyanlık anlayışının yayılmasıyla birlikte bu dengeli yapı değişmiş ve din ile siyasetin birbirinden ayrıştığı yeni bir toplumsal düzenin temelleri atılmıştır. Hristiyanlığın erken dönemlerinde siyasal otoriteye mesafeli bir yaklaşım benimsenmiştir. Harvey Cox'a göre (2013), ilk Hristiyan topluluklar siyasetin kutsallıktan arındırılması gerektiğine inanmışlardır. Hristiyanlığın amacı, siyasal otoriteyi tamamen reddetmek veya onun kutsiyetini ele geçirmek değil, aksine, siyasal gücün sınırlarını belirlemek olmuştur. Cox, bu durumu şu sözlerle ifade eder:

> "İlk Hristiyanlar imparator için dua etmeye istekliydiler, ancak onun sunağında buhur yakmayı reddettiler. Bu iki eylem arasındaki fark kritik önemdedir. İmparator için dua etmek, ona belirli ve sınırlı bir alanda otorite kullanma hakkı tanımaktır; bu alan, imparator tarafından değil, dua eden kişi tarafından tanımlanır. Onun sunağında buhur yakmayı reddetmek ise, ona herhangi bir kutsal-dini otorite tanımamaktır" (Cox, 2013: 33).

Cox'a göre (2013) bu yaklaşım, Hristiyanlığın başından itibaren seküler bir yönelime sahip olduğunu göstermektedir. Cox, sekülerleşme sürecini ilerlemeci ve çizgisel bir tarih anlatısı üzerinden ele alır. Ona göre, Hristiyanlık öncesi dönemlerde, dinsel ve siyasal olanın iç içe geçtiği sosyo-politik bir düzen vardır. Bu düzen, tarihsel gelişimi mekânsal olarak ele alan bir anlayışa dayanmıştır. Weber'in "büyülü dünya" olarak

tanımladığı bu dönemde, doğa olaylarına ve göksel cisimlere tanrısallık atfedilmiş; dinsel ritüeller ve gündelik yaşam pratikleri arasında bir ayrım yapılmamıştır (Cox, 2013: 278). Bu dönemde ilişkiler mekâna dayalı olarak şekillenirken, geçmiş ile gelecek arasındaki bağlar totem nesneleri gibi somut unsurlarla kurulmuştur. Ancak Kitab-ı Mukaddes'in gelişiyle birlikte, bu "büyülü düzen" çözülmeye başlamış; böylece doğa ve insan arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanmasına yol açan bir dönüşüm başlamıştır. Eric Voegelin'e göre, her toplum kendi gerçekliğini inşa edebilmek için aşkın bir temele ihtiyaç duyar, ancak bu geçmişten tümüyle kopuş anlamına gelmez (Voegelin, 2023). Nitekim Kitab-ı Mukaddes, eski mitlerin ve temel motiflerin yeni anlamlarla yeniden yorumlanmasını sağlarken, doğanın artık tanrısal bir güç değil, yaratılmış bir varlık olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Bu değişim, doğanın insan üzerindeki hâkimiyetini zayıflatarak bireyler arasındaki ilişkileri mekâna bağlı olmaktan çıkararak zamansal bir bağlama taşınmasına olanak tanımıştır. Seküler öncesi dönemde güneş ve ay gibi gök cisimleri tanrı olarak kabul edilirken, Kitab-ı Mukaddes ile birlikte bu cisimlerin Tanrı tarafından yaratıldığı fikri yaygınlık kazanmıştır. Böylece doğa, kendine özgü bir gerçeklik olarak algılanmaya başlanmış ve insan üzerindeki etkisi giderek azalmıştır. Bu dönüşüm, yalnızca doğaya bakış açısını değiştirmekle kalmamış; aynı zamanda, nesneler ve olaylar arasındaki ilişkilerin mekâna değil, zamana dayalı olarak yeniden inşa edilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, nesiller arasındaki bağlar artık totem nesneleriyle değil, tarihsel anlatılar ve destanlarla kurulmaya başlanmıştır. Örneğin, İbraniler için Yahveh, doğa olayları aracılığıyla değil, tarihsel bir olay olan Çıkış ile değişimi başlatan bir güç olarak tanımlanmıştır. Böylece, gerçeklik algısı ve kolektif hafıza da bu tarihsel zemin üzerine yeniden inşa edilmiştir; bu durum, insanın hem kendisini hem de toplumsal yapıyı tarihsel bir perspektiften anlamlandırmasına katkıda bulunmuştur (Cox, 2013: 250-255).

Bu tarihsel bakış açısının gelişimi, sekülerleşme kavramıyla derinleşmiştir. Latince "saeculum" kelimesinden türeyen sekülerleşme, “dünyevi zaman” anlamını taşır ve Jose Casanova’ya göre Orta Çağ Latincesinde, dini olandan ayrılan gündelik ve geçici bir durumu ifade etmek için kullanılmıştır (Casanova, 2017: 88-89). Harvey Cox’un belirttiği üzere, erken Hristiyanlık döneminde mekâna dayalı bir gerçeklik algısından zamana dayalı bir gerçeklik algısına geçiş, sekülerleşmenin temellerini oluşturmuştur. Bu geçişle birlikte dinsel olan, zamansal düzlemde yeniden konumlanmış, gerçeklik algısı tarihsel bir bilinç etrafında şekillenmeye başlamıştır. Bu süreçte kutsal olanın gündelik yaşamdan çekilmesiyle bireyler, tarihin akışı içinde kendi anlamlarını aramaya yönelmiştir. Erken Hristiyanlıkla birlikte, dünya artık sabit ve değişmeyen bir varlık olarak değil, olayların zaman içinde geliştiği dinamik bir tarih sahnesi olarak algılanmaya başlanmıştır. Cox’un ifadesiyle, erken Hristiyanlık döneminde yaşanan bu dönüşüm, gerçekliğin zamansal bir çerçevede algılanmasına neden olmuştur (Cox, 2013: 91). Zamanın geçiciliği ve dünyadaki olayların sürekliliği, 'saeculum' kavramıyla ifade edilen bu yeni bakış açısında önemli bir yere sahiptir.

> “İngilizce 'secular' kelimesi, Latince 'bu çağ' anlamına gelen 'saeculum' kelimesinden türetilmiştir. 'Saeculum', 'dünya' anlamına gelen iki Latince kelimeden biridir (diğeri 'mundus'tur.) 'Saeculum' bir zaman kelimesidir ve genellikle Yunan kelimesi 'aeon' (çağ veya dönem) kelimesini çevirmek için kullanılır. Diğer taraftan, 'mundus' bir mekân kelimesidir ve genellikle Yunan kelimesi 'kosmos'u (evren ya da yaratılış düzeni) çevirmek için kullanılır. Erken Hristiyanlar aracılığıyla gerçeklik algısı “zamanlaşmış”. Dünya tarih, 'Kosmos', 'aeon', 'mundus', 'saeculum' olmuştur” (s. 22).

Sekülerleşme süreci, kutsalın toplumsal hayattan çekilmesi ve dünyevi olanın bağımsız bir gerçeklik olarak kabul edilmesi yoluyla Hristiyanlık ile modern devlet kuramları arasındaki geçişi temsil eder. Charles Taylor ve Milbank’a göre (2006) bu süreç, dindarlığın mekâna dayalı bir anlam kazanması ve zaman kavramının dinsel deneyimden ayrılarak dünyevi bir yapıya oturması ile başlamıştır. Taylor’a göre

"saeculum" kavramı, manastır dışında yaşanan dünyevi bir dindarlığı tanımlarken, Milbank Orta Çağ'da bu kavramın bir zaman dilimi olarak ele alındığını vurgular. Böylece sekülerleşme, kutsal olanın dünyadan çekilmesini ve doğal, kendine yeterli bir gerçekliğin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Bu süreç, aynı zamanda kutsal siyasetin dönüşümünü ve dünyaya geri dönme çabalarının önündeki engelleri de şekillendirmiştir (Milbank, 2006: 9-10). Bu bağlamda, Cox'un anlatısına göre, monarşi döneminde kutsal siyasete geri dönme arzusu ortaya çıksa da tarihsel olaylar bu dönüşü zorlaştırmıştır. Yahveh'in İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması gibi olaylar, kutsal siyasetin kalıcı bir düzen kurmasına engel teşkil etmiş, Tanrı ile siyasi iktidar arasındaki gerilim sürekli varlığını korumuştur. Orta Çağ'da Papa ile imparator arasındaki çatışmalar da kutsal siyasetin istikrarlı bir şekilde yeniden kurulmasının mümkün olmadığını göstermiştir. Gizem kültleri ve Roma İmparatorluk dini gibi siyasetle doğrudan bütünleşen inanç sistemlerinde görülen bu uyum, Hristiyanlık ve sekülerleşme süreçleri ile birlikte sarsılmıştır.

Orta Çağ'da, Tanrı'nın varlığı somut ve toplumsal düzenin bir parçası olarak kabul edilirken, Rönesans ve Reform hareketleri bu düzeni zayıflatarak kutsalın etkisini bireyin vicdanına indirgemiştir. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda ulus-devletlerin yükselişiyle birlikte dinin toplumsal düzen üzerindeki rolü yeniden sorgulanmaya başlanmış, devletin birliğini koruma ve istikrar sağlama amacıyla dinin kamusal alandaki etkisinin sınırlandırılması gerektiği fikri öne çıkmıştır. Bu süreçte din, toplumsal bağlayıcı bir unsur olmaktan çıkarak bireysel bir vicdan meselesi ve kamusal otoriteden bağımsız bir alan olarak kavramsallaştırılmıştır. Rönesans ile birlikte bireyin öneminin ve aklın değerinin öne çıkması, bireysel irade ve çalışkanlığı yeni toplumsal ve siyasal düzenin temel unsurları haline getirirken, Reform hareketleri modern din, siyaset ve birey anlayışının yeniden şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Reform, bireysel dindarlık ve kişinin kendi eylemleri ile kurtuluşa ulaşma fikrini öne çıkararak

ulusal kiliselerin oluşumuna ve ulusal kimliklerin belirginleşmesine zemin hazırlamış, bu gelişmeler sonucunda prenslerin Kilise üzerindeki egemenliği pekişmiş ve modern egemenlik kuramları için gerekli teorik altyapı sağlanmıştır. Özellikle Machiavelli, otoritenin merkeziyetçi bir yapıda toplanması ve iktidarın doğrudan prensin iradesine dayanmasını modern siyaset teorisinin ana unsurlarından biri haline getirmiştir (Yalçınkaya, 2014b: 315-317).

4.1. Machiavelli'de Egemenlik ve Din

Orta Çağ'dan Modern Çağ'a geçişte değişen toplumsal ve siyasal yapılar arasındaki ilişki, siyasetin teolojik ve ahlaki öğretilerden ayrılarak sekülerleşmeye başlamasına neden olmuştur. Bu geçişin en önemli figürlerinden biri Machiavelli'dir. Machiavelli'ye göre hükümdarın meşruiyeti, erdemlerine (virtù) ve kaderin (fortuna) getirdiklerini yönlendirme yeteneğine bağlıdır. Bu noktada, iktidarın kaynağı artık dünyevi ve pratik faaliyetlerdedir. Machiavelli'nin bu "radikal" sayılabilecek görüşlerinin temelinde evrene, insana ve tarihe bakışın değişimi yatmaktadır. Machiavelli, Tanrı'nın dünyevi yaşamdan uzaklaştırılmasının insanın kendi kaderine hükmetmesine imkân tanıdığını savunmuştur. Ona göre tarih artık döngüsel değil, çizgisel bir yapıdadır. Bu nedenle hükümdar, geçmişten ders alarak deneyim kazanabilir ve bu deneyimle meşruiyetini güçlendirebilir. Böylece, Tanrı'ya bağlılıkla kurulan birlik yerini hükümdarın gücü ile şekillenen siyasi bir düzene bırakır. Machiavelli'nin bu anlayışı, siyasetin ve hukukun sosyo-politik koşullarla ilişkilendirilmesi yoluyla modernleşme sürecinin önünü açmıştır (Akal, 2016: 51-52).

Machiavelli'nin din ve siyaset arasındaki ilişkiyi ele alışı oldukça karmaşıktır. Bu ilişkiyi anlamak için öncelikle Machiavelli ve ardından incelenecek diğer düşünürlerde öne çıkan paganizm vurgusuna dikkat çekmek gerekir. Machiavelli'nin din ve siyaset üzerine eleştirel duruşu, mevcut yapıyı değiştirmek için yeni bir destek inşa etmek

yerine, geçmişten, yani kökenden beslenir. Dinin kurumsallaşmış hali olan kiliseyi eleştirirken amacı, din ve siyaset arasındaki sınırları net bir şekilde belirlemektir. Bu bağlamda Hristiyanlığın eleştirisi genellikle dinin indirildiği dönemdeki inanç ve pratikler ya da paganizm üzerinden yürütülür. Hem pagan hem de Hristiyan öğretiler - iktidar kurmaksızın ayrı oldukları dönemler- Roma Kilisesi'nde olduğu gibi toplumsal ve siyasal düzeni korumak amacıyla farklılıkları bir arada tutacak yasalar sunar. Bu yasalar birlikte yaşamayı sürdürmeyi ve düzeni muhafaza etmeyi mümkün kılar. Hristiyanlık, tüm tebaayı bir arada tutabilecek kaynaklara sahip olmasına rağmen, bunu yeterince değerlendirememiştir. Kilise zaman içerisinde bu rolünü kaybetmiş ve siyasal düzen, Kilise'nin temsilini üstlenmeyi amaçlamıştır. Ronald Beiner'e göre Machiavelli, Hristiyanlığın takipçileri arasında kurduğu bağlılığı nasıl yeniden yaratabileceğini ve bu bağlılığı siyasi alana nasıl yönlendirebileceğini belirlemeye çalışır (Beiner, 2011: 79). Bu noktada Hristiyanlığın kökeni ve paganizm, dinin siyasete pratik katkılar sağlayabileceğini gösterir. Dahası, hukuki ve toplumsal düzene duyulan saygının, birlikteliği mümkün kılacağını ifade eder (s. 19-20).

Machiavelli Söylevler adlı eserinin "Kutsal Destek" başlıklı bölümde Roma İmparatorluğu'nun dinle olan ilişkisini incelemiştir. Machiavelli'ye göre, Roma kuruluşu Romulus'tan çok, Roma'ya dini temelleri kazandıran Numa Pompilius'a borçludur. Numa, Tanrı korkusunun ve Tanrı'ya verilen sözlerin yasalar kadar etkili olduğunu fark etmiş ve Roma İmparatorluğu'nun devamlılığını sağlamak için dine başvurmuştur. Machiavelli'nin Romulus ve Numa arasında yaptığı bu karşılaştırmayı daha iyi anlayabilmek için Prens ve Söylevler adlı eserlerinde yer alan ve birbirlerini tamamlayan iki farklı argüman oldukça açıklayıcıdır. Machiavelli Prens'te "orduların iyi olduğu yerde iyi yasalar olur" (Machiavelli, 2018: 69) derken Söylevlerde "dinin olduğu yerde orduları sağlamak kolaydır fakat orduların olup dinin olmadığı yerde, din sağlamak zordur" der (Machiavelli, 2009: 70). Dolayısıyla Machiavelli için din,

ordulardan, ordular ise yasadan önce gelir. Bu nedenle dinin kurucusu olan Numa, Romulus'tan önce gelir (Beiner, 2011: 18).

Machiavelli'ye göre din, iyi yasaların ve şehrin gelişiminin temelidir. Dine tabi olmak devletin genişlemesine katkı sağlar; aksi takdirde bozulmalar kaçınılmaz hale gelir. Çünkü din, akıl ile daha iyi olduğu varsayılan bir şeye ikna etmenin zor olduğu yerde devreye girer. Dine tabi olmak ve itaat etmek devletin genişlemesine, aksi bir durum ise bozulmasına neden olur: "Tanrı korkusu eksikse ya bir kral düşer ya da bu eksikliği karşılayan bir prensin korkusu ortaya çıkar" ancak bu korku geçici olur. Oysa din, kalıcı ve düzeni koruyan bir mekanizmadır (Machiavelli, 2009: 71). Bu nedenle prenslerin ve cumhuriyetin sürekliliği dinsel törenlerle ilişkilidir. Dinsel törenlere saygının ve verilen önemin azalması, ülkedeki bozulmanın bir göstergesidir ve prensin başlıca görevlerinden biri bu tür bir bozulmaya engel olmaktır (s. 73).

Machiavelli, Roma'daki dini inançların Hristiyanlığa kıyasla daha etkili olduğunu savunur (s. 76). Çünkü ona göre, din ilk kurulduğu haliyle kalabilse Hristiyan birliği Roma'nın daha güçlü olmasını sağlayacakken kilisede başlayan bozulma imparatorluğu etkilemiştir. Roma'da din, toplumsal ve siyasal sonuçlar üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Örneğin, tribün seçimleri sonrasında yaşanan salgın hastalıklar ve kıtlıklar, soylular tarafından Tanrı'nın gazabı olarak yorumlanmış ve seçimlerin eski sisteme uygun devam etmesine karar verilmiştir (s. 77). Söylevler adlı eserinde, Roma'daki bir savaşın çarpıtılan ritüellerle nasıl kazanıldığını anlatır ve ilahi olanın siyasal olarak araçsallaştırılabileceğini gösterir (s. 80- 82). Bu araçlar, hükümdarın iktidarını sağlamlaştırmak ve halkın gözünde olumlu bir sonuca ulaşmak amacıyla kullanılmalıdır. Bu, iyi bir yöneticinin sahip olması gereken "virtù"nün bir parçasıdır; çünkü "fortuna"yı kontrol edebilmek, hükümdarın başarı şansını artırır. Machiavelli'nin

bu yaklaşımı, Tanrı'nın tamamen reddedilmediğini, ancak siyasal pragmatizmin öne çıkarıldığını gösterir (Johnston, 2022: 51-60).

Machiavelli, hükümdarın halkı manipüle etmek ve büyük savaşlara hazırlamak için dini kullanabileceğini öğütler (Machiavelli, 2018: 119). Ona göre, dinsel ritüeller ve erdemler halkı harekete geçiren önemli unsurlardır. Halkın görünüşlere ve sonuçlara önem vermesi prense, dindar görünme ve dini bir kılıfla sunduğu eylemlerle halkı etkileyebilme imkânını sağlar (s. 100). Machiavelli'nin dine yönelik yaklaşımı, dinin tamamen siyasal alandan çıkarılmasını amaçlamaz; aksine dinin siyasi düzenin sürekliliği için kullanılması gerektiğini savunur (s. 27).

Machiavelli, tarih, hukuk ve siyaset gibi, dinin de zamanın koşullarına göre değişen bir olgu olduğunu düşünür. Ona göre paganizm nasıl kendinden önceki dini yerinden ettiyse, Hristiyanlık da paganizmi ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla aynı şekilde Hristiyanlık da bir gün yerinden edilebilir. Dinler medeniyetlerin bir parçasıdır ve medeniyetler insan çabasının ürünü olarak değişir ve gelişir (Machiavelli, 2009: 239-241). Machiavelli'ye göre mesele dine ya da kiliseye başvurmamak değil, aksine onları siyaseten pragmatik bir şekilde kullanmak ve kendi alanlarında tutmak için dikkatli olmaktadır. Hristiyanlık yanlış yorumlanmış olabilir, ancak Romalıların dini inançları ve ritüelleri siyaseten avantaj sağlamak için akıllıca manipüle ettiği gibi, Hristiyanlık da yeniden yorumlanabilir. Hristiyanlık tarafından getirilen kötülüklerin sebebi yanlış yorumlardır, bu nedenle yeni ve siyaseten daha uygun bir yorum, Hristiyanlığı neo-pagan bir yorumuyla uyumlu bir çözüm mümkündür (Beiner, 2011: 20).

4.2. Hobbes'un Dinsel ve Siyasal Olan Arasındaki İlişkiye Bakışı

Thomas Hobbes'un Hristiyan siyasal teolojisine karşı aldığı pozisyon, modern seküler devlet kuramının yapı taşlarından biridir. Bu nedenle, çeşitli düşünürler onun

yaklaşımını farklı açılardan değerlendirmiştir. Bazı yorumcular, Hobbes'un Hristiyan siyasal teolojisini tamamen yıkmayı amaçladığını savunurken, diğerleri onun Hristiyanlığı yeniden yorumlayarak siyasi alana entegre etmeye çalıştığını öne sürer. Örneğin, Mark Lilla (2008), Hobbes'un din ve devlet arasında keskin bir ayrım yaparak dini tamamen dünyevi otoriteden soyutlamak istediğini belirtirken (s. 57), Matthew Rose (2013), Hobbes'un dini, egemenin otoritesini güçlendirme amacıyla yeniden yorumladığını ifade eder. Rose'a göre, Hobbes dine karşı tamamen seküler bir duruş sergilememekte, aksine dini egemenin yetkisine tabi bir unsur olarak ele almaktadır (Rose, 2013: 7). Bu çerçevede, Hobbes'un *Leviathan* adlı eseri yalnızca bir devlet kuramı olarak değil, aynı zamanda kapsamlı bir din değerlendirmesi olarak da okunabilir. Hobbes, siyasal düzenin sürdürülebilirliği için dini tamamen siyasal alanın dışına itmek yerine, onu siyasete entegre ederek toplumsal düzeni sağlamayı hedefler. Ona göre, birçok siyasal sorunun kaynağı, teolojik yanlış anlamalar ve hatalı akıl yürütmelerdir. Bu bağlamda, Hobbes, din konusunda hem düşünsel bir reform yapmayı hem de siyasi bir düzenleme getirmeyi amaçlar. Rose'a göre, Hobbes'un burada iki temel hedefi vardır: barışı tehdit eden irrasyonel inançları zayıflatmak ve rasyonel bir Hristiyan toplumunun temellerini atmak (s. 8-9). Hobbes, dinsel korkuların ve kurtuluş vaatlerinin siyasi otoriteye tehdit oluşturabileceğini öngörerek, Leviathan'da doğa durumundaki korku ve savaş halinin dinsel korkularla daha da şiddetlendiğini vurgular: "İnsanın doğal durumunda birbirine karşı duyduğu korku ve güvensizlik, dinsel korkularla birleştiğinde, toplumsal düzenin sağlanması neredeyse imkânsız hale gelir" (Hobbes, 2007: 120).

Hobbes, doğa bilgisinin eksikliğini, dinsel hurafelerin kaynağı olarak görür. Ona göre, doğal dinin dört temeli vardır: hayaletlere inanmak, ikincil nedenleri bilmemek, korkulan şeylere bağlılık ve geçici olayları kehanet olarak kabul etmek. Hobbes, bireylerin korkularının ve geleceğe dair kaygılarının çok tanrılı inançlar ve dogmatik

dini sistemler yarattığını savunur: "...insanlar, bilmediklerinden korktuklarında, hayal güçlerinin onlara sunduğu görüntüleri tanrı olarak düşünmeye başlarlar" (s. 51). Hobbes *Leviathan*'da, eski batıl inançların toplumsal düzeni nasıl tehdit ettiğini göstermeyi amaçlar. Ona göre, hurafelerle yönetilen bir devlet, vatandaşların rasyonel kamu aktörleri gibi davranmalarını engelleyerek toplumsal düzeni bozar. Bu nedenle, Hobbes'a göre egemenlerin, akılcı yurttaşların düşüncelerini şekillendirecek bir düzen kurmaları zorunludur.

Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinde, bu yaklaşımının bir devamı olarak dinin, "ilahi siyaset" dediği siyasi düzenin hizmetinde olması gerektiği görüşü öne çıkar. Hristiyanlığın daha önce tam anlamıyla anlaşılmadığını ve *Leviathan* ile Hristiyan öğretilerinin gerçek anlamını açığa çıkardığını iddia eden Hobbes, eserinin büyük bir kısmını dinin analizine ayırır. Beiner'e göre Hobbes'un bu kapsamlı yaklaşımı, onun Machiavelli ve Rousseau gibi düşünürlerle paylaştığı bir iç görüye dayanır: Hristiyan arzuları radikal biçimde diğer dünyaya yöneldiği için dünyevi otoritenin yetkisini baltalar; bu yüzden Hobbes, Hristiyanlığın seküler siyasete tehdit oluşturmasını engellemenin yollarını arar. Bu çerçevede Hobbes, Hristiyan yazıtlarını, siyasi bir mesih anlayışının öncesine dönerek Yahudileştirme yoluna gider (Beiner, 2011: 48). Ona göre iki temel dinsel tutum vardır: İnsanların kendi icatlarıyla oluşturdukları ve itaate yönlendiren dinler ile Tanrı'nın emriyle yönlendirilen ilahi dinler. İlk grup insan politikasıyla, ikinci grup ise ilahi siyasetle ilgilidir. İlki, dünyevi kralların taleplerini öğretirken, ikincisi Tanrı'nın krallığının yasalarını içerir (Hobbes, 2007: 85). Hobbes, pagan din kurucularını ilk gruba dahil ederken, İbrahim, Musa ve İsa'yı Tanrı'nın krallığının yasalarını tebliğ eden ikinci gruba dahil eder (s. 314).

Hobbes'un Tanrı'nın krallığına ilişkin görüşleri de dikkate değerdir. Ona göre, Tanrı'nın krallığı mecazi değil, egemenin mutlak otoritesinde somutlaşan gerçek bir

otorite olarak kabul edilmelidir. Tanrı'nın krallığı, özel bir halk üzerinde kurduğu egemenliği temsil ederken, İsrail gibi Tanrı'ya özel hizmet için ayrılmış toplulukları "kutsal" olarak tanımlar. Kutsal olan, toplumsal birliği ve Tanrı'nın mutlak otoritesini simgeler. Böylece, tanrısal ve dünyevi otoriteyi bir araya getiren bu anlayış, sivil otoritenin yanında tanrısal bir otorite algısı yaratarak egemenlik krizlerini önlemeyi hedefler. Hobbes, bu görüşüyle kutsalın anlamını dünyevi egemenlik ile ilişkilendirerek tanımlar ve Tanrı'nın krallığının toplumsal birliği nasıl desteklediğini vurgular;

> "Kutsal nedir? Tanrı'nın krallığı ifadesinin bu harfi yorumundan, Kutsal kelimesinin de doğru yorumu çıkmaktadır. Çünkü bu, insanların kendi krallıklarında kamusal veya krala ait dedikleri şeye tekabül eden bir kelimedir. Herhangi bir ülkenin kralı, bütün uyruklarının kamusal kişiliği veya temsilcisidir. İsrail'in kralı Tanrı ise, İsrail'in Kutsal Olanı ("the Holy One") idi. Tek bir dünyevi egemene tabi olan kavim, o egemenin, yani kamusal kişiliğinin kavmidir" (s. 291).

Hobbes, kutsal kavramını, Tanrı'nın krallığının dünyevi egemenlikle nasıl ilişkili olduğunu göstererek açıklar. Tanrı'nın krallığı, bir toplumun kamusal kişiliği olarak tanımlanır ve İsrail halkının Tanrı'nın kamusal temsilinde birleşmesi örneğiyle açıklanır. Bu çerçevede, Hobbes'un dini devlete bağlı bir kurum olarak kurumsallaştırma yaklaşımı belirginleşir. Ona göre, kilise egemenin otoritesi altında toplanmış bir cemaati ifade eder ve bu cemaatin varlığı, egemenin iznine tabidir. Böylece Hobbes, dini, siyasi düzenin sürekliliği ve toplumsal birliğin sağlanması için işlevsel bir kurum olarak tanımlar ve kilisenin devletin otoritesine tabi olması gerektiğini savunur. Çünkü Hobbes'a göre kilise ve devlet bir bütündür;

> "Ecclesia tam olarak nedir? Kilise bir ev olarak düşünülmediğinde, Grek toplumundaki anlamına geri döner: magistranın halka hitap ettiği bir yurttaşlar topluluğu ya da cemaat. Roma toplumunda buna concio denirdi; konuşmacıya ise ecclesiastes veya concionator adı verilirdi. Yasal otorite tarafından toplanma çağrısı yapıldığında bu topluluk, 'yasal kilise' anlamında ecclesia legitima olarak anılırdı (Resullerin İşleri XIX. 39). Ancak, kargaşa ve kışkırtmalarla şekillenen bir topluluk, yanıltılmış bir kilise olarak değerlendirilirdi" (s. 324).

Hobbes, Hristiyanlığın politik bir çerçevede ele alınması gerektiğini savunarak, toplumsal düzenin inşasında dinin oynadığı işlevsel rolü vurgular. Ona göre, pagan din kurucuları insan yapımı dinler grubuna dahilken, İbrahim, Musa ve İsa ilahi din kurucuları olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, Hobbes'a göre Tanrı'nın krallığı, egemenin mutlak otoritesinde somutlaşan bir otorite olarak kabul edilmelidir. Hobbes, dini, devletin uygun gördüğü şekilde kurumsallaştırarak toplumsal düzenin devamlılığını sağlamada bir araç olarak kullanır. Kilise de Hobbes'a göre, egemenin otoritesi altında toplanan, onun izni olmadan bağımsız hareket etmeyen bir cemaattir. Bu nedenle, kilisenin devlet otoritesine tabi olması gerektiğini savunur ve kilise ile devleti bir bütün olarak değerlendirir (s. 343-345). Hobbes, her Hristiyan'ın devlete itaat etmesi gerektiğini ve yeryüzünde evrensel bir kilisenin mümkün olmadığını vurgular.

4.3. Rousseau'nun Din ve Siyaset Anlayışı: Toplumsal Uyumun Temelleri

Hobbes'a benzer şekilde, Rousseau'nun politik fikirlerinde dinin oynadığı role dair farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Burada temel mesele, modern laik devlet kuramcılarının din ile politikayı ilişkilendirmeye devam etmeleridir. Din, toplumsal bağı sağlayan bir çimento olarak düşünüldüğünde, Rousseau'nun fikirleri anlaşılabilir bir çerçeveye oturtulabilir. Ancak, onun asıl amacının demokrasi yoluyla özgürlüğü gerçekleştirmek olduğunu düşünenler açısından dine başvurması, bu amacından üzücü ve sıra dışı bir sapma olarak değerlendirilmektedir (Levin, 1973: 469). Oysa Rousseau, dini teolojik değil, toplumsal bir mesele olarak ele alır. Ona göre toplumsal din, insanların yarattığı toplumun yol açtığı ahlaki yozlaşmadan kurtulmak için gereklidir. Bu bakış açısıyla Rousseau, kutsalı vurgulayan, ancak aşkın bir tanrı anlayışını geri planda bırakan bir din modeli savunur. Ona göre din, vahyedilmiş bir inanç olmaktan

ziyade doğanın kitabında yazılı olan, gözlemlenebilir ve doğrulanabilir "evrensel vahiy" olarak anlaşılmalıdır (Rousseau, 2017: 434).

Rousseau, dini mucizeler veya kutsal metinlerin otoritesi yerine, doğrudan bireyin içsel duygularıyla ilişkilendirir. Aklın sınırsız sorgulama gücüne karşı bireyin içsel sezgilerine yönelir ve inancın, insan doğasından gelen, akıldan bağımsız bir duygu olduğunu belirtir. Ancak bu, bazı inançların akılla açıklanamayacağı anlamına gelmez; maddenin ve maddeler arası ilişkilerin incelenmesi yoluyla, evrene hareket veren bir ilksel varlık veya kuvvetin varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşılabilir. Tanrı, evrendeki düzeni sağlayan ve maddeler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir varlıktır (s. 353). Cassirer, Rousseau'nun özgürlük ve din anlayışını şöyle açıklar: Rousseau, özgürlük düşüncesini dinle ilişkilendirir, ancak burada dinin özgürlüğe dayandığı değil, özgürlüğün dine bağlı olduğu kastedilir. Rousseau, bireyin ahlaki özgürlüğünü dinsel bir temele dayandırarak, özgürlüğün ancak dini bir çerçevede anlam kazanabileceğini savunur (Cassirer, 2017: 115). Cassirer bu görüşü şu şekilde özetler:

> "Rousseau'nun din felsefesinin kültür tarihi açısından önemi tek bir cümleyle tanımlanabilir: O, dinin temelinden fides implicita (örtük inanç) doktrinini çıkarmıştır. Hiç kimse bir başkası adına inanç taşıyamaz ve bir başkasının yardımıyla inanç sahibi olamaz; dinde herkes kendi başına durmalı ve tüm varlığını ortaya koymayı göze almalıdır. İnsanın ilk görevi kimseyi muaf tutmaz; hiç kimse başkasının yargısına güvenme hakkına sahip değildir" (s. 117).

Rousseau, insan davranışlarının temelinde bireyin kendine olan sevgisinin yattığını ve bu sevginin Tanrı sevgisinin de temeli olduğunu öne sürer (Rousseau, 2017: 112). Ona göre din, siyasi toplumun kurulması, sürdürülebilmesi ve yurttaşların ortak amaçlar doğrultusunda hareket etmesi açısından önemlidir. Bu görüşüyle, toplumsal yaşamın yalnızca akıl ve bireysel ahlaki özerklik üzerine kurulabileceğini savunan Aydınlanma düşüncesini eleştirir ve dinin faydasının, topluma sağladığı yarar üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Macy, 1992: 618). Rousseau, tarihte dinin,

toplumsal uyumu bozabilecek fanatik eğilimlere yol açabileceğini kabul ederken, pagan dönemini bir istisna olarak görür; her devletin kendi tanrılarına sahip olduğu bu dönemde, din savaşlarının engellendiğini, "Tanrıların alanları neredeyse ulusların sınırlarıyla belirlenmiş gibidir" sözleriyle ifade eder (Rousseau, 2012: 181). Roma İmparatorluğu'nun genişlemesini paganizmin çoktanrılı ve hoşgörülü yapısına bağlayan Rousseau, Hristiyanlıkla birlikte din ve devletin ayrılmasının siyasal ve dini otoriteler arasında çatışmalara yol açarak siyasetin işleyişini zorlaştırdığını savunur. Bu nedenle Hristiyanlığı paganizme göre daha sorunlu bir din olarak değerlendirir. İslamiyet'in ise mezhep çatışmaları nedeniyle din-devlet birliğini uzun süre koruyamadığını belirtir (s. 183).

Emile adlı eserinde Savoyard Rahip'in İnanç Beyanı'nı değerlendirirken, filozofları hakikat ve fayda arasında doğrudan bir ilişki kurdukları için eleştiren Rousseau, kamu yararı söz konusu olduğunda, yanlış olduğu bilinen mitlerin bile toplumsal fayda sağladıkları sürece yararlı ve gerekli olabileceğini ileri sürer (Rousseau, 2017: 524, Macy, 1992: 625). Orta Çağ'ın sonlarına doğru, Hristiyan krallar kilise üzerinde hakimiyet kurmak istemişler ancak kilise-devlet ikiliği varlığını sürdürmüştür. Rousseau'ya göre, bu ikili yapıyı tek bir siyasi birlik altında toplama fikrini savunan tek filozof Hobbes'tur; ona göre devletin işleyişi için her şey siyasal birliğe indirgenmelidir (Rousseau, 2012: 184). Rousseau, Bayle'nin "siyasal topluma hiçbir dinin fayda sağlamayacağı" görüşüne karşı çıkarak "dinsiz bir devletin kurulamayacağını" savunur. Ancak Warburton'un, Hristiyanlığın devlete en iyi temel oluşturduğu düşüncesini eleştirir ve Hristiyanlığın devlet yapısına zarar verdiğini öne sürer (s. 184). Dinin toplumla ilişkisini "genel din" (yurttaş dini) ve "özel din" (insan dini) olarak ikiye ayıran Rousseau, yurttaş dininin toplumun birliğini ve kimliğini güçlendiren ayinler ve kültlerle toplumsal uyumu sağladığını, insan dininin ise bireyin vicdanına dayalı içsel bir inanç olduğunu belirtir (s. 185). Ona göre, Hristiyanlık bireyin iç dünyasında bir

yarılmaya yol açmış; "iki yönetici, iki vatan, iki görev" yaratarak toplumsal düzeni zayıflatmış, bireyi tevekkül ile pasifleştirerek köleliğe elverişli bir ortam yaratmıştır (s. 186-187). Son olarak Rousseau, insanın özgürlüğünü koruyarak toplumsal bir düzen içinde yaşayabileceği bir sistem olarak Toplum Sözleşmesi'ni öne sürer. Ona göre, toplum bireyin içsel ahlaki ve duygusal yönelimlerini tanıyarak varlığını sürdürmelidir; iyi bir yurttaş olmanın temeli, dinden ziyade toplumsal uyum ve ortak iyiliğe dayanır. Rousseau'ya göre ahlaki kararlar, yalnızca akıl yoluyla değil, insanın duygularıyla iş birliği içinde verilmelidir (Perkinson, 1965: 84-89).

Rousseau'nun din ve siyaset anlayışı, dini toplumsal bir bağlayıcı olarak değerlendirirken, teolojik ayrıntılardan ziyade toplumun birliğine ve ortak iyiliğe odaklanır. Ona göre, dinin toplumsal düzene katkısı kutsallık ya da vahiyden değil, insanların doğal duyguları ve içsel ahlaki sezgileriyle uyum içinde bir toplumsal düzen kurabilme yetisinden kaynaklanır. Hristiyanlık eleştirisinde, dinin bireyin iç dünyasında bir yarılmaya yol açtığını ve toplumsal düzeni zayıflattığını savunan Rousseau, dinin bireyi edilgen bir yapıya büründürmemesi gerektiğini vurgular. Toplumun uyum içinde sürdürülebilmesi için bireyin içsel ahlaki ve duygusal yönelimlerinin tanınması gerektiğine inanan Rousseau, bu bağlamda yurttaş dini kavramını geliştirir. Ona göre ideal toplum, akıl ve duyguların birleşimiyle oluşan ahlaki değerler üzerine kurulu, özgürlüğü temel alan bir düzenle mümkündür. Bu yaklaşımla Rousseau, dini değerlerin toplumsal uyum ve siyasi bütünlük üzerindeki önemini vurgularken, bireysel özgürlüğü ve içsel ahlakı merkeze alarak modern laik devlet anlayışına eleştirel bir perspektif kazandırır.

5. Sekülerleşmenin Krizi ve Siyasal Teoloji

Simon Critchley'e göre modern devlet teorileri sekülerleşme sürecini hızlandırsa da siyasal meşruiyetin hala dinin sembolleri ve kolektif bağları üzerinden sağlanmakta, bu

durum, dinsel olan ile siyasal olan arasındaki ilişkinin devamlılığını göstermektedir. Critchley'nin "egemenlik paradoksu" olarak adlandırdığı bu olgu, dinin siyasal birlikteliği mümkün kılan kurucu rolüne işaret etmektedir. Rousseau'nun halk egemenliğine dayalı siyaset kuramında sivil din vurgusu, bireylerin kendi çıkarlarını aşarak ortak iyiliğe yönelmesini, dolayısıyla seküler bir devlette bile kutsalın bir şekilde toplumda varlığını korumasını gerekli kılar. Bu durum dinin, toplumsal düzenin temel bir yapı taşı olduğunu gösterir (Critchley, 2013: 31-33).

Sekülerleşme süreci, 16. yüzyılda Avrupa'da kilise ve devletin ayrılmasıyla hızlanmış, Aydınlanma ve modernizmin etkisiyle daha da ivme kazanmıştır. Kilisenin otoritesi azalırken, rasyonalite ve bilimsel düşünce ön plana çıkmıştır. Ancak sekülerleşme süreci dini toplumdan tamamen dışlayamamıştır. Din, toplumsal bağlamda hâlâ bir referans noktası olmaya devam ederken, modern devletin kolektif bağları sağlamada dinin sunduğu anlamdan yararlanma ihtiyacı bu sürecin teolojik temellerle iç içe geçmiş yapısını gözler önüne sermektedir. Sekülerleşme, kamusal alanda rasyonalite ve bireysel özgürlüğü ön plana çıkarma hedefiyle yola çıkmasına rağmen, bu süreçte ortaya çıkan sınır ve çelişkiler eleştirilere yol açmaktadır. Modern devletin teolojik köklerinden kopamayışı ve toplumsal anlam krizine çözüm getiremeyişi, Charles Taylor gibi düşünürlerin "seküler bir çağda yaşayıp yaşamadığımız" sorusunu gündeme getirmesine sebep olmaktadır. Taylor, sekülerleşmenin sınırlarına işaret ederken, modern bireyin manevi arayışının sürdüğünü ifade eder. Bu arayış, sekülerleşme sürecinin anlam ihtiyacını karşılamakta yetersiz kalmasından kaynaklanır (Taylor, 2014: 539). Jose Casanova da sekülerleşme ve sekülerizm arasındaki farkı vurgulayarak sekülerizmi, dinin kamusal alanda yer almaması gerektiğini savunan bir ideoloji olarak ele alır (Casanova, 2014).

Saul Newman'ın *Siyasal Teoloji: Eleştirel Bir Giriş* (*Political Theology: A Critical Introduction*) adlı eserinde, sekülerleşme ve siyasal teoloji arasındaki ilişki kapsamlı biçimde ele alınır. Newman, siyasal teolojinin, sekülerleşmenin yarattığı aşkınlık boşluğunu doldurmak için ortaya çıktığını savunur; devletler, kriz dönemlerinde meşruiyet sağlamak amacıyla dini unsurlara yönelir, bu da istikrarsızlık anlarında aşkın bir otoriteye olan ihtiyacı açığa çıkararak teolojik kavramların siyasete geri dönmesine yol açar (Newman, 2019: 38). Egemenlik kavramının teolojik kökenlerine vurgu yapan Newman, modern siyasi otoritenin Tanrı'nın dünyaya hükmeden otoritesinden ilham aldığını belirtir (s. 25). Bu, modern devletlerin seküler yapılarında bile teolojik etkilerin izlenebileceğini ortaya koymaktadır. Simon Critchley ve Saul Newman gibi düşünürler, modern devletin toplumsal düzeni sağlama ve meşruiyet oluşturma çabasında, özellikle kriz dönemlerinde, dinin toplumsal birleştirici rolüne olan ihtiyacı vurgular ve sembolik düzeyde de olsa toplumsal bütünlüğü sağlamak adına dine başvurulduğunu belirtir (Newman, 2019: 12; Critchley, 2012: 4-5). Eric Voegelin ise seküler modernitenin dini toplumdan dışlamasının anlam ve düzen boşluğu yarattığını savunarak, bu boşluğun ideolojilerin seküler dinler gibi işlev görmesine yol açtığını ve toplumda çatışmalara, otoriter eğilimlere sebep olabileceğini ifade eder (Voegelin, 2023). Charles Taylor, sekülerleşmenin bireylerin ve toplumun anlam arayışını zorlaştırarak kimlik krizine ve bireylerin boşluk hissine yol açtığını öne sürerken (Taylor, 2014: 19-20), John Milbank, sekülerleşmenin dini toplumsal ve siyasi alandan dışlayarak bireysel bir inanç alanına hapsetmesini "ideolojik bir sapma" olarak değerlendirmekte; bu sürecin dini, toplumsal bütünlüğün sağlanmasında birleştirici bir güç olarak görmekten uzaklaştırarak bireyleri yalnızca rekabet ve faydacılık ekseninde yaşamaya ittiğini savunmaktadır (Milbank, 2006: 50-53). Ayrıca Milbank, sekülerleşmenin kutsalı dışlarken kendine özgü bir kutsallık yaratma eğilimi taşıdığını, rasyonalite, bilim ve ilerleme gibi kavramların

mutlak hakikatler olarak sunulmasıyla sekülerliğin kendine yeni bir kutsallık inşa ettiğini belirtir.

Sekülerizmin krizi, modern devletin toplumsal ve siyasal düzen sağlama yeteneğinde bir eksiklik olduğunu göstermektedir. Siyasal teoloji, modern toplumlarda artan anlam ve bütünlük arayışına bir çözüm sunar. Critchley, Taylor, Casanova, Newman, Voegelin, Milbank ve Schmitt gibi düşünürlerin görüşleri, sekülerizmin sunduğu anlam dünyasının eksikliklerini ve bu eksikliklerin toplumsal düzen üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda siyasal teoloji, modern toplumlarda dini referansların önemini yeniden gündeme getirmekte ve bu tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla modern devletin sekülerleşme çabalarına rağmen, dini ve teolojik unsurların toplumsal düzen ve meşruiyet sağlamada vazgeçilmez bir rol oynadığı ve siyasal teolojinin sekülerizmin sınırlarını sorgulayan bir düşünsel çerçeve sunduğu anlaşılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNİTE, SEKÜLERLİK VE EGEMENLİK: TARİHSEL ve TEOLOJİK BİR YAKLAŞIM

1. Sekülerliğin Meşruiyet Krizi

Modern çağ, genellikle dinin toplumsal etkisini yitirdiği ve rasyonel düşüncenin egemen olduğu bir dönem olarak tanımlanır (Vries ve Sullivan, 2006: ix).[6] Bu çerçevede sekülerlik ve ilerleme çoğu zaman doğal, tartışmasız ve evrensel kabul edilir. Ancak bu anlayış, söz konusu kavramların tarihsel süreçte belirli bağlamlarda inşa edilmiş, ideolojik ve dönüşebilir yapılar olduğunu göz ardı eder. Bu nedenle modernite ve onun seküler niteliği, tarihsel ve teolojik boyutları birlikte ele alan bütüncül bir çözümlemeyi gerektirir. Bu çalışma modernitenin seküler ve ilerlemeci karakterini radikal bir kopuş olarak değil, çok katmanlı bir dönüşüm süreci olarak ele almaktadır. Sekülerleşme tartışmaları, sadece dini dönüşümlerle değil, aynı zamanda siyasal temsilin şekillenmesi, otorite ilişkilerinin meşrulaştırılması ve toplumsal düzenin kurulmasına yönelik kolektif arayışlarla da yakından ilişkilidir. Modern devlet, dinsel ve siyasal olanın birbirinden ayrılmasıyla değil, dinsel sembollerin ve söylemlerin seküler bir bağlamda yeniden işlevselleştirilmesiyle temellendirilmiştir. Bu çerçevede modern egemenlik anlayışı, yalnızca hukuksal ya da kurumsal bir düzenlemeyi değil, aynı zamanda kolektif toplumsallığın sembolik düzeyde yeniden yapılandırılmasını da içerir. Modern çağda dinsel ve siyasal olan arasındaki ilişkinin dönüşümü kitle-lider ilişkisini de yeniden biçimlendirmektedir. Bu durum, sekülerleşmeye rağmen dinsel temaların siyasal alanı şekillendirmeye devam ettiğini göstermekte ve egemenliğin yalnızca rasyonel-bürokratik bir yapılanma değil, aynı zamanda duygusal ve inançsal bağlılıkları da içeren bir fenomen olduğunu ortaya koymaktadır.

[6] Bkz. Charles Taylor, **Seküler Çağ**, (çev. Dost Körpe), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Sekülerleşme, modernleşme ile birlikte toplumsal yapıda meydana gelen dönüşümleri açıklamak için kullanılan temel kavramlardan[7] biridir. Ancak hem tanımı hem de kapsamı üzerinde bir uzlaşı bulunmamaktadır. Kavrama ilişkin bu muğlaklık, sekülerleşmenin yalnızca sosyolojik değil, aynı zamanda teolojik, siyasal ve epistemolojik düzeylerde tartışılmasına yol açar. Bu doğrultuda şekillenen akademik tartışmalar, çoğunlukla iki ana paradigma etrafında yapılandırılmaktadır. İlk yaklaşım sekülerleşmeyi modernleşmenin kaçınılmaz ve evrensel bir sonucu olarak değerlendiren klasik sekülerleşme kuramı olarak da adlandırılan ilerlemeci paradigmadır.[8] Buna karşılık gelişen ikinci yaklaşım ise modernitenin dinsel inanış ve pratikleri bütünüyle ortadan kaldırmadığını, dinsel olanın yeni biçimlerde kamusal alanda varlık göstermeye

[7]Kavram tarihçisi Reinhart Koselleck'e göre kavramlar, ait oldukları dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel düşüncelerini, olaylarını ve deneyimlerini yansıtan dilsel araçladır. Kavramlardan farklı olarak temel kavramlar, yalnızca anlam taşıyan sözcükler olmanın ötesinde, toplumsal ve siyasal mücadelelerin merkezinde yer alır, özelllikle tarihsel kırılma anlarında ve radikal toplumsal dönüşümler sırasından belirleyici işlevler üstlenirler. Temel kavramların tarihsel ve toplumsal karşılıklarındaki değişim, onlarla ilişkili diğer kavramların da dönüşümünü tetikler. Dolayısıyla temel kavramlar, yalnızca içinde bulundukları dönemin toplumsal yapısını değil, aynı zamanda siyasal ve tarihsel bilinci de dönüştürme potansiyeline sahiptir (Koselleck, 2009).

[8] Klasik sekülerleme kuramı Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber gibi düşünürlerin argümanlarıyla ilişkilendirilir. Auguste Comte'un sekülerizm anlayışı, insanlık tarihini teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamalı bir entelektüel evrim süreci içinde değerlendiren pozitivist yaklaşıma dayanır. Bu yaklaşıma göre, bilimsel ilerlemeyle ulaşılacak olan pozitif aşamada dine duyulan ihtiyaç ortadan kalkacaktır. Bu bağlamda Comte'un sekülerizm anlayışı, din ile bilimi uzlaştırmaktan ziyade, bilimin dine üstün geldiği bir tarihsel zorunluluğu savunur. Comte'un sekülerlik görüşü genellikle dinin tamamen ortadan kalkacağı şeklinde yorumlansa da bazı değerlendirmelere göre o, dinin yeni bir biçimde yeniden yapılandırılabileceğini öngörmüştür. Bu yorumlara göre Comte, pozitivist aşamada dini tümüyle reddetmek yerine, bilimsel ve akla dayalı bir "insanlık dini" (religion of humanity) önererek dinin toplumsal işlevlerini korumayı amaçlamıştır. Dolayısıyla onun sekülerleşme anlayışı, yalnızca dinin yok oluşunu değil, aynı zamanda onun dünyevileştirilmiş bir biçimde yeniden düzenlenmesini de kapsar. Bkz. Anuli B. Okoli ve Favour C. Uroko, "Critique of Auguste Comte's Ideology on the Death of Religion", **HTS Teologiese Studies**, V. 74, N. 1, 2018. ss.1-7. Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma,** (Çev. Erkan Ataçay), İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

devam ettiğini savunan ve sıklıkla post-seküler düşünceyle ilişkilendirilen eleştirel paradigmadır.

Klasik sekülerleşme anlayışı, modernliğin dini geride bıraktığı, toplumların rasyonel akla geçiş yaptığını varsayar (Asad, 2015: 41). Bu anlayışa göre hukuk, ekonomi ve eğitim gibi toplumsal alt sistemler zamanla kendi rasyonalitelerini geliştirerek dini otoriteden bağımsızlaşır (Dobbelaere, 2012: 13). Bu çerçeve sıklıkla Durkheim, Comte, Weber ve Peter Berger gibi düşünürlere referansla kurulur. Ancak bu düşünürlerin tümü için ortak olan, yalnızca dinsel ve dünyevi olanın ayrıştığına dair tespitleridir. Çalışmalarının bütününe bakıldığında ve argümanlarını temellendirme biçimleri gözetildiğinde hiçbirinin sekülerleşmeyi dinin kamusal alandan tamamen çekilmesi veya kültürel-politik etkisinin ortadan kalkması şeklinde yorumladığı söylenemez. Dolayısıyla her bir düşünürün özgün pozisyonu ayrı ayrı tartışılmayı gerektirir. Bu çalışma söz konusu düşünürlerin tümünü sistematik biçimde incelemek yerine, sekülerleşmeyi anlam üretim süreçleriyle, toplumsal meşruiyetin inşası ve otorite biçimlerinin dönüşümüyle ilişkili dinamikler çerçevesinde ele almayı mümkün kılan Max Weber ve Peter Berger'in kuramsal yaklaşımlarına odaklanmaktadır.

Max Weber modernlik, aşkın anlam düzenlerinin çözülmesini değil, anlamın farklı toplumsal alanlara dağılmasını ifade eder. Sekülerleşmeyi, "büyü bozumu" (Entzauberung) kavramı üzerinden "modern dünyanın parçalanmış durumda olmasını ve hiçbir bütünlüklü düzenin her şeyi açıklayamaması" durumunu ifade etmek için kullanır (Tribe, 2019: 66). Modern toplumda her sosyal, ekonomik ve politik alanın kendine özgü ilkeleri ve kuralları vardır (Kippenberg, 2012: 126). Keith Tribe, Weber'in rasyonaliteye ve toplumsal farklılaşmaya dair yaptığı bu analizlerinin bazı yorumcular tarafından hatalı bir biçimde her alanın dinden tamamen arındığı bir

sekülerlik anlayışı olarak okunduğunu ileri sürer. Bu yanlış okuma, büyü bozumu"nu "tanrısız bir dünya"nın doğuşu olarak anlamaktan kaynaklanır (Tribe, 2019: 66).

Weber'in sekülerleşme teorisini doğru kavramak için onun *dünyevileştirme* (Verweltlichung)[9] ve *büyü bozumu* (Entzauberung) kavramları arasındaki farka dikkat etmek gerekir. Dünyevileştirme, dini kurumların ve söylemlerin kamusal otoritesinin zayıflamasını ifade eder. Buna karşın büyü bozumu, anlamın aşkın bir bütünlükten çekilerek merkezsizleşmesi ve her alanın kendi iç mantığıyla işlemeye başlamasına karşılık gelir. Weber'e göre din ortadan kalkmaz, fakat kamusal ve kozmolojik referans noktası olmaktan çıkar. Artık bireyin vicdanına, simgesel alanlara ve kriz anlarında ortaya çıkan karizmatik liderlik figürlerine taşınır. Bu bağlamda Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da geliştirdiği karizmatik otorite tipolojisi, bu dönüşümün bir yansımasıdır. Karizmatik liderlik, mevcut düzenin sorgulandığı ya da çözüldüğü anlarda ortaya çıkar ve yeni bir anlam dünyası üretir. "Karizma, bir kişiyi olağanüstü gösteren kişisel niteliktir... bu özellikler, kişinin bir 'lider' (Führer) konumuna yerleşmesine neden olur" (Weber, 2019: 374). Ancak bu karizma, beklenen mucize gerçekleşmezse sönümlenir

[9] Jan Bremmer sekülerleşme kavramının evrensel geçerliliği olan bir teori değil, tarihsel, kültürel ve dilsel bağlamlara göre şekillenen bir düşünce olduğunu düşündüğü için kavramın soybilimsel (genealogik) bir analizini yaparak tarihsel evrimini ortaya koymaya çalışır. Kavramın, Batı Avrupa'nın farklı uluslarında farklı şekillerde ortaya çıktığını ve anlam kazandığını göstermeyi amaçlar. Bremmer'in analizinde kavramın özelllikle Almanya ve Fransa'daki kullanımları dikkat çekicidir. Almanca konuşulan dünyada uzunca bir süre sekülerleşme yerine Verweltlichung (dünyevileşme) kavramı kullanılmaya devam edilmiştir. Fransızcada ise sécularisation kavramı tarihsel olarak önce kilise mülklerinin kamulaştırılması anlamında, daha sonra ise soyut anlamlar yüklenerek kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum Bremmer tarafından, Alman düşünce dünyasında sekülerleşmenin daha çok bir toplumsal ve kültürel bir dönüşüm olarak, yani dini olanın dünyasal olana evrilmesi biçiminde algılandığı şeklinde yorumlanır (Bremmer, 2008: 451-453).

(s.375). Dolayısıyla Weber için din, modern toplumda meşruiyet krizleri ve anlam boşlukları karşısında hâlâ etkin bir kaynaktır.

Peter Berger ise sekülerleşmeyi[10] yalnızca kilise- devlet ayrılığı olarak değil, sanatın, felsefenin ve bilimin dinin etkisinden özerkleştiği bir dönüşüm süreci olarak tanımlar (Berger, 2011: 197). Bu dönüşüm hem kurumsal hem de simgesel düzeyde gerçekleşir. Dinin kamusal alandan çekilmesiyle toplumsal anlamın yapısı da dönüşür. Çünkü insan ve toplum arasında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi vardır. İnsan toplumu kurar fakat aynı zamanda kurduğu toplum tarafından şekillendirilir (s. 56). Bu çift yönlü etkileşim üç aşamalı bir süreçle işler: dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme. Dışsallaşma insanın yaratıcı kapasitesine işaret eder ve toplumsal dünyayı üretmesine karşılık gelir. İkinci aşama olan nesnelleşme, kurulan toplumun nesnel bir gerçeklik olarak deneyimlenmesi, kurumların, rollerin ve sembollerin istikrar kazanması ve kalıcı hale gelmesidir (s. 69-71). Son aşama olan içselleşme ise, bireyin nesnelleşen toplumsal dünyayı kendi bilincine eklemesi, toplumla birlikte kimliklenmesidir (s. 72). Sekülerleşme bu diyalektik zincirin kırılmasıdır. Dinin kamusal alandan çekilmesiyle birlikte toplumun anlam yapısı radikal bir şekilde değişmeye başlar. Böylece din hem kamusal hem de bireysel alanda meşruiyet üretme gücünü daha fazla sürdüremez, "başka bir deyişle kamusal olduğu sürece din 'gerçekliği', 'gerçek' olduğu sürece ise kamusallığı kaybeder" (s. 236). Sonuç olarak sekülerleşme, aşkınlığın kaybı değil, aşkın anlam sistemlerinin birey için içselleştirilemez hale gelmesi, bireyin toplumsal gerçekliği "doğal" değil "yabancı" olarak deneyimlemesidir. Bu nedenle modern toplumlarda din, siyasi, ekonomik veya hukuki alanlara dahil olduğunda "otantik inanç

[10] Berger sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğuna dair görüşlerin, Dünyanın Sekülerlikten Arınması, Sekülerizmin Gerilemesi ve Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine adlı çalışmalarında ciddi biçimde revize eder. Dinin toplumsal fonksiyonlarına daha çoğulcul yaklaşır. Bkz. Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

kaynağı" olarak değil, politik/ideolojik bir pozisyon olarak algılanır. Din, bireysel vicdana ve özel alana çekilir.

Weber ve Berger'in yaklaşımları birlikte okunduğunda, sekülerleşmenin tamamlanmış bir kopuş değil, çok katmanlı ve biçim değiştirerek devam eden bir süreç olduğu ortaya çıkar. Her iki düşünür de dinin modernite ile birlikte ortadan kalkmadığını, yalnızca anlam üretme ve meşruiyet kurma biçimlerinin dönüştüğünü gösterir. Ancak bu dönüşüm süreci, aynı zamanda kendi içinde anlam kaybı, kimlik krizi ve meşruiyet sorunları gibi çelişkiler barındırır. Bu çelişkiler bağlamında sekülerleşme, modern çağın krizlerini yaratan değil, bu krizlerin içinde şekillenen bir kırılma düzlemi olarak belirir.

1.1.Modernitenin Metafizik Temelleri Üzerine Bir Kriz Okuması

Modernite hem bir zaman bilinci hem de bireyi özne olarak konumlandıran bir öz-farkındalık biçimidir. Sekülerleşme bu sürecin, dinsel olanın kamusal alandan çekilmesiyle belirginleşen boyutunu oluşturur. Birey, içkin bir dünyada kendi anlam dünyasını kurmaya yönelirken, aşkın referansların toplumsal düzen içindeki meşruiyeti de gerilemeye başlamıştır. Ancak bu süreç, teolojik olandan mutlak bir kopuşla açıklanamaz.

Örneğin Michael Allen Gillespie'ye göre modernite, yalnızca tarihsel bir dönem değil, bireyin zamanla ilişkisinin kökten değiştiği bir öz-farkındalık biçimidir. Modern birey kendisini artık geleneksel aidiyetlerle değil, zamanın akışı içinde değişen bir varlık olarak tanımlar (Gillespie, 2008: 2–3). Bu dönüşüm, *via antiqua* ve *via moderna* arasındaki felsefi ayrım üzerinden açıklanır. *Via antiqua*, evrensel kavramları gerçek olarak kabul ederken, *via moderna* bu kavramları zihinsel kurgulara indirger. Bu felsefi dönüşüm bilgi kuramını değiştirirken aynı zamanda özgürlük ve ilerleme fikirlerinin metafizik temellerini de dönüştürmüştür (s. 4).

Modernitenin doğuşunu anlamak, Orta Çağ'ın krizlerini anlamadan mümkün değildir. Bu dönemde nominalist devrim, Tanrı'nın rasyonel bir evren kurduğu fikrini reddederek, evrenselleri yalnızca zihinsel kurgulara indirgemiştir. Bu felsefi dönüşüm Büyük Veba Salgını, Yüz Yıl Savaşları, Küçük Buzul Çağı gibi tarihsel-toplumsal krizlerle birleşerek geleneksel kozmolojik ve epistemolojik düzenin meşruiyetini sarsmıştır (s. 13–15). Tanrı-insan-doğa ilişkilerinde çözülmesi zor bir gerilim ortaya çıkarmıştır. Reformasyon bu krize Tanrı'yı, Hümanizm ise insanı merkeze alarak yanıt vermiştir. Ancak bu yanıtlar, ortaya çıkan metafizik gerilimleri çözmek yerine farklı biçimlerde yeniden üretmiştir (s. 16–18).

Alman kamu hukukçusu Otto von Gierke, moderniteyi toplum tasavvurundaki dönüşümler üzerinden açıklar. Orta Çağ'da toplum, bireylerin rastlantısal bir toplamı değil, ilahi bir düzenin yeryüzündeki yansıması olan bütünsel bir *universitas* olarak kavranmıştır. Bu anlayışta her birey hem bütünün organik bir parçası hem de anlamlı bir unsuru olarak kabul edilmiştir (Gierke, 1913: 7). Ancak modern dönemde bu model yerini sözleşmeyle kurulan "*societas*'a" bırakmıştır (s. xxiv). Gierke'ye göre bu dönüşüm, toplumu ontolojik bir gerçeklik olmaktan çıkarıp hukuki bir kurguya indirgemiştir. Modern siyaset teorileri, *universitas* modelini teorik olarak terk etseler de toplumsal bütünlüğü sürdürebilmek adına seküler metafizikler inşa etmek zorunda kalmışlardır. Gierke'nin dikkat çektiği bu ikilem, özellikle Hobbes ve Rousseau'nun siyaset kuramlarında somut bir biçimde karşılık bulmaktadır. Hobbes ve Rousseau *universitas*ın dağılmasıyla ortaya çıkan boşluğu seküler metafiziklerle doldurmaya çalışmıştır.

Hobbes, devleti bireylerin güvenlik arayışıyla kurdukları mekanik bir yapı olarak kurgular; ancak aynı zamanda devleti "ölümlü tanrı" (*Leviathan*) olarak adlandırarak, ona organik ve aşkın bir nitelik de atfeder (s. xxxiii). Gierke, bu modeli hem *societas*ın

birey temelli doğasına hem de *universitas*ın aşkınlığını taklit eden bir yapaylığa sahip melez bir yapı olarak değerlendirir. Hobbes için egemenliğin kaynağı bireylerin sözleşmesidir, ancak bu sözleşme sonucunda oluşan egemen güç artık bireylerin kontrolünün dışındadır.

Gillespie'nin yorumuna göre Hobbes, devleti *Leviathan* olarak adlandırarak Tanrı'ya özgü korku ve itaat üretme kapasitesini egemene devretmiştir. Kutsal metinlerin yorumlanmasına dair nihai karar yetkisini egemene vererek, egemenliği teolojik bir çerçevede ancak seküler araçlarla yeniden temellendirmiştir (Gillespie, 2008: 42). Matthew Rose'un da vurguladığı gibi, Hobbes'a göre din, siyasetin bir parçası değildir, siyaset hakiki dinin bir parçasıdır (Rose, 2013: 7). Bu anlayış dünyevi egemenliği ilahi düzenle çelişen değil onu temsil eden bir yapı olarak konumlandırır. Hobbes, İbrahim ve Musa örnekleri üzerinden Tanrı'nın doğrudan egemenliğini değil, insanlarla yaptığı bir tür tarihsel sözleşme yoluyla egemenliğin tesis edildiği bir modeli öne çıkarır. *Leviathan* boyunca Musa ve İsa'nın aynı Tanrı'yı temsil ettiğini, bu temsilin tarihsel roller (personae) aracılığıyla gerçekleştiğini savunur (Hobbes, 2007: 286-289). Böylece, ilahi egemenliğin tarihsel süreç içinde farklı biçimlerde tezahür ettiğini ileri sürerek, siyasal otoritenin meşruiyetini teolojik bir zemin üzerinden inşa eder. Bu bağlamda Hobbes'un önerdiği model, teokrasiden ziyade "teo-siyasi bir temsil" biçiminde tanımlanabilir. Tanrı'nın yasaları, bireylerin rızasına ve toplumsal sözleşmeye dayalı siyasal mekanizmalar aracılığıyla somutluk kazanır. Hobbes'un "İsa Mesih'tir" önermesi ve kiliseye atfettiği birleştirici/temsil edici rol de siyasal bütünlüğün aşkın bir normatif temele dayandırılması çabasının merkezi unsurlarından biridir.

Bu çerçevede Hobbes'un siyaset felsefesi, hem bireyin yaşam hakkını güvence altına alan hem de bu güvenceyi aşkın bir meşruiyetle temellendiren bir yapı inşa eder. Bu yapı, teolojik-politik problemin modern versiyonunu temsil eder: yeni kutsalların

seküler düzlemde inşası ve bu kutsallar arasında ortaya çıkan temsil, otorite ve meşruiyet çatışmaları.

Rousseau, modern siyasal düşüncenin *societas* temelli bireyci çizgisine karşı "genel irade" etrafında bir araya gelinen kolektif bir siyasal model geliştirmiştir. Gierke'ye göre bu model yalnızca bireylerin iradesiyle kurulmuş yapay bir birlik değil, aynı zamanda gerçek ve canlı bir "topluluk kişiliği" taşır. Gierke, bu yapıyı, Orta Çağ'daki *universitas* modelinin seküler düzlemde yeniden inşası olarak değerlendirir. Rousseau toplumun hukuki kurguların ötesinde, birlikte irade gösterme yetisinin asli bir toplumsal nitelik olarak kavrandığı bir zeminde inşa edilmesi gerektiğini savunur (Gierke, 1913: xxiii).

Gillespie[11] Rousseau'nun genel irade anlayışını Tanrı'nın tüm insanlığı kurtarmaya yönelik evrensel iradesinin sekülerleşmiş bir formu olarak yorumlar. Yanılmaz ve bütünsel bir irade olan genel irade, kolektif bir kutsallık bilincinin devamıdır (Gillespie, 2008: 275). Rousseau dini teolojik değil, toplumsal bir mesele olarak ele alır. Ona göre din, toplumun yol açtığı ahlaki yozlaşmayı aşmak için gereklidir (Rousseau, 2017: 434). Gillespie bu durumu geleneksel Hristiyanlıktaki "düşüş" anlatısının sekülerleşmiş bir yeniden kurgusu olarak yorumlar (s. 256).

Rousseau Hristiyanlığın bireyin iç dünyasında bir yarılmaya sebep olduğunu; iki otorite, iki vatan, iki yükümlülük arasında bölünen bireyin pasifleştiğini öne sürer (Rousseau, 2012: 186-187). Dinin toplumla ilişkisini "genel din" (yurttaş dini) ve "özel din" (insan dini) olarak ayıran Rousseau, yurttaş dininin toplumun birliğini sağladığını, insan dininin ise vicdan temelli bir iç inanca dayandığını ifade eder (s. 185).

---

[11]Gillespie buradaki argümanını Patrick Riley'in The General Will Before Rousseau metnine referansla temellendirmiştir. Bkz. Patrick Riley, **The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic**, Princeton University Press, 1986.

Gierke ve Gillespie'nin yaptıkları analizlere referansla Hobbes ve Rousseau'nun egemenlik kuramlarının, dünyevileştirilmiş bir Hristiyan *soteryolojisi* (kurtuluş bilimi) olarak değerlendirilebilir. Modern siyasal teoriler, bireyci yönelimlerine rağmen aşkın bütünlük fikrinden tamamen kopamamıştır. Görünüşte modern hukuk ve siyaset, *universitas*ı reddetse de toplumsal bütünlüğü sürdürmek için yeni türden seküler metafizikler üretmek zorunda kalmıştır.

Özetle ifade edilecek olursa modernite, bireyin özgürleşmesiyle birlikte hem aşkın olanla ilişkisini dönüştürmüş hem de yeni türden toplumsal ve siyasal yapılar üretmiştir. Ancak bu yapılar, tanrısal olandan tamamen kopamamıştır. Tanrısal nitelikler bireye, doğaya ya da topluma aktarılarak, modern siyasal teorilerin merkezine yerleştirilmiştir. Bu bağlamda Gillespie'ye göre Aydınlanma yüzeyde seküler görünse de derininde gizlenmiş bir *Pelagianizm*[12] taşır. Gierke'nin *universitas–societas* ayrımı da bu dönüşümün hukuk ve siyaset düzeyindeki yansımasıdır. Bu bağlamda modernite, çözülen metafizik birliğin yerine ikame edilen seküler bütünlük arayışlarının tarihidir. Metinde kısaca bahsedilen metafizik gerilimler ve teolojik süreklilikler, modernitenin seküler karakterinin sorgulanmasını zorunlu kılar. Modernitenin vaat ettiği özgürlük ve ilerleme ideallerinin zaman içerisinde sorgulanmasıyla birlikte sekülerleşmenin sınırlılıkları görünür hale gelmiştir.

---

[12] Gillespie *pelagianizm*i, modern seküler özgürlük anlayışını teolojik bir gelenekle ilişkilendirmek için kullanır. İlahi niteliklerin insan doğasına aktarılmasıyla tanımlar. "Aydınlanma... insan bireyliğinin yüceltilmesi, gerçekte radikal (her ne kadar gizli olsa da) bir *Pelagianizm* biçimidir" (Gillespie, 2008: 275). Moderniteyle birlikte seküler alan genişlemiş, din kamusal alandan geri çekilmiştir. Ancak Gillespie'ye göre, Aydınlanma çağında sözde "büyünün bozulması", aslında insanın ve doğanın, Tanrı'ya atfedilen güçleri üstlenmesiyle yeni bir "büyülenme" biçimi doğurmuştur. Bu durum modern düşüncenin merkezine çözülmesi zor çelişkiler yerleştirmiştir. İnsan, bir yandan doğaya egemen olan bir özne olarak tanrısal bir statüye yükseltilmiş; öte yandan, doğa yasalarına tabi mekanik bir varlık olarak konumlandırılmıştır (s. 276–77).

1.2. Post-Seküler Dönüş: Sekülerliğin Krizi ve Teolojik Süreklilik

19. yüzyılda sanayi devrimi ve bilimsel ilerlemeler, moderniteye yöneltilen eleştirileri geçici olarak bastırmış; ilerlemeye duyulan inancı pekiştirmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte liberal kapitalizmin zaferi, modernitenin kaçınılmaz başarısının ilanı olarak yorumlanmış, Francis Fukuyama bu durumu "tarihin sonu" olarak nitelendirmiştir (Fukuyama, 2012). Ancak 20. yüzyılın başından itibaren yaşanan savaşlar, soykırımlar ve küresel krizler ilerleme ideolojisinin, en temelde de sekülerleşmenin sorgulanmasına yol açmıştır.

Robert M. Wallace'a göre çevresel krizler, savaşlar ve küresel eşitsizlikler, tarih ile ilerleme arasındaki olumlu ve doğrusal ilişkiyi zayıflatmıştır. Uzun süre insanlığın özgürleşmesine hizmet edeceği düşünülen teknoloji ve sanayi artık ekonomik ve yapısal zorunlulukların sonucu olarak görülmeye başlanmış, ilerleme ise bireyleri yönlendiren bir "tarih makinesi"ne dönüşmüştür (Wallace, 1981: 63). Modernitenin hâkimiyeti, küresel bir hegemonya biçimi olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Modernite siyasal, toplumsal ve epistemolojik düzeylerde gerçekleşen kapsamlı bir dönüşüm sürecini ifade eder. Aydınlanma ile birlikte akla atfedilen merkezi önem, insanın doğaya ve topluma egemen olacağına böylece daha özgür, adil ve rasyonel bir düzenin kurulacağına dair gelişmeci ve ilerlemeci beklentileri beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda şekillenen ilerleme fikri, modernitenin gelecek tasavvurunun temel dayanaklarından birini oluşturmuş ve tarih anlayışını dönüşüme uğratmıştır. Reinhart Koselleck bu bağlamda, tarihin 'zamansallaştığını' ve 'hızlandığını' vurgular (Koselleck, 2004: 11). Aydınlanma döneminde tarih, eskatolojik bir sona yönelmekten ziyade, sürekli bir 'gelecek inşası' sürecine evrilmiştir (s. 13). Tarihin ilerleyici bir doğrultuda seyrettiğine dair kabuller, teknik, toplumsal ve siyasal alanlarda da sürekli bir ilerleme, hızlanma ve dönüşüm beklentisini beslemiş, bu alanlarda değişimin

kaçınılmaz ve arzu edilir olduğu yönünde güçlü bir inanç üretmiştir. Ancak modern ilerleme söyleminin krizine paralel olarak sekülerleşmenin "tarafsız" ve "doğal" bir dönüşüm olduğu yönündeki varsayımlar eleştiriye açılmıştır. Seküler olanın, din-dışı bir alan olmadığı; kutsalın yeniden yapılandırıldığı, yönlendirildiği ve denetlendiği bir alan olduğu savunulmuştur. Talal Asad ve William Cavanaugh gibi düşünürler, sekülerliğin Batı'ya özgü tarihsel bir gelenek içerisinde şekillendiğini, bu süreçte dinin bastırılmadığını, aksine seküler düzen tarafından üretildiğini ve biçimlendirildiğini ileri sürmektedir (Asad, 2015; Cavanaugh, 2009: 70).

11 Eylül 2001 saldırıları, modern dünya tahayyülüne yönelik kabullerde önemli bir kırılmaya neden oldu. Bu olay dinin kamusa alana geri dönüşü olarak kabul edilmiş, dinin yalnızca özel alanla sınırlanamayacağı, siyasal ve toplumsal alanı dönüştürme kapasitesine sahip olduğu yeniden kabul edilmiştir. Bu bağlamda, sekülerliğin yeniden tanımlanması ve din-kültür- siyaset ilişkilerinin eleştirel biçimde değerlendirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Bu değerlendirmeler "post-seküler" durum ve "post-sekülerizm" kavramları etrafında yoğunlaşmıştır (Newman, 2019: 8-9).

Post-sekülerizm, sabit bir paradigma olmaktan ziyade sekülerliğin kriziyle eşzamanlı ortaya çıkan bir düşünsel geçiş evresi olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda Craig Calhoun, Eduardo Mendieta ve Jonathan VanAntwerpen, post-sekülerizmi hem dini pratiklerin yeniden görünür hale gelişi hem de seküler entelektüellerin dine bakışındaki değişim olarak iki yönlü değerlendirir (Calhoun, Mendieta, VanAntwerpen, 2017: 34-35).

Post- seküler tartışmaların önemli bileşenlerinden biri, dinin modern kamusal alandaki meşruiyeti üzerine yürütülen teorik tartışmalardır. Bu bağlamda Jürgen Habermas ve John Rawls'ın yaklaşımları öne çıkar. Rawls başlangıçta "kamusal akıl" ilkesine dayanarak, dini gerekçeleri kamu söyleminden dışlayan bir tutum benimsemiş, ancak

"Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması" (The Idea of Public Reason Revisited)[13] adlı makalesinde, dini argümanların seküler dile çevrilebildiği sürece kamusal alanda yer bulabileceğini belirtmiştir (s. 35). Habermas ise sekülerleşme kuramının tamamen yanlış olmadığını, ancak kavramların belirsiz ve aceleci kullanımının kuramı zayıflattığını savunur. Ona göre din yalnızca bireysel inanç biçimi değil, aynı zamanda kamusal alanın anlam üretici bir unsurudur. Bu nedenle modern toplumlarda ortak değer üretimi açısından hala işlevselliğini korumaktadır (Habermas, 2006).

Habermas post-seküler toplum bilincini üç temel gelişmeye bağlar: küresel dini çatışmaların artışı, dini kurumların kamusal alandaki etkisinin sürmesi ve göçle birlikte yükselen kültürel-dinsel çoğulluk. Dinin kamusal işlevi daralmış ve bireyselleşmiş olsa da bu, onun toplumsal, siyasal ve kültürel etkisini tamamen yitirdiği anlamına gelmemektedir. Dini topluluklar seküler toplumlarda hâlâ etkin bir konumda varlıklarını sürdürmektedir. Bu nedenle post-sekülerizm kamusal alanda varlığını sürdüren dini cemaatlere ve inanç biçimlerine yeniden uyumlanma süreci olarak değerlendirilebilir (Habermas, 2008).

Modernitenin seküler karakteri, liberal düzene eşlik eden siyasal ve ekonomik krizlerle daha da tartışmalı hale gelmiştir. Küreselleşme ile birlikte ulus-ötesi finansal ve hukuki yapılar karar verme yetkisini muğlaklaştırmış, bu da egemenlik kavramını yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda siyasal teoloji tartışmaları yeniden gündeme gelmiştir. Saul Newman egemenliği bir "çıkmaz sokak" olarak tanımlar: düzen sağlamak için başvurulan bu kavram, aslında yeni kriz alanları üretir. Ancak ona göre, bu çıkmazın içindeki gerilimlerle yüzleşmeden egemenliğin ötesine geçmek mümkün

[13] Bkz. John Rawls,"The idea of Public Reason Revisited", **The University of Chicago Law Review**, V. 64, N. 3, 1997, ss. 765-807.

değildir (Newman, 2019: 3). Newman'a göre siyasal teoloji meselesi yalnızca dinin politikaya etkisiyle sınırlı değildir; asıl olarak, modern iktidar biçimlerinin kökenindeki aşkınlık arzusunun ve boşalan meşruiyet alanlarının nasıl doldurulduğuyla ilgilidir (s. 4-6). Modern seküler toplumlarda din kamusal alandan çekilirken, onun bıraktığı boşluk, egemenlik kavramı aracılığıyla yeniden doldurulmaya çalışılır. Bu nedenle, egemenliğin "geri dönüşü", yalnızca nostaljik bir çağrı değil, aynı zamanda modernitenin yarattığı simgesel boşluğun bir belirtisidir. Newman bu durumu, politik dil ve pratikte kalıcı bir "teolojik iz" olarak tanımlar: modern iktidar yapıları, dinin geri çekilmesiyle ortaya çıkan aşkınlık ihtiyacını egemen figürler ve karar yetkileriyle ikame etmeye çalışır (s. 17-19). Bu perspektiften bakıldığında, egemenlik yalnızca bir siyasal kategori değil, aynı zamanda modern toplumların kriz anlarında başvurdukları bir tür "kutsallık üretimi" mekanizmasıdır. Bu kutsallık ise artık ilahi değil, seküler bir güç figürü — devlet, halk iradesi ya da karar verici lider — biçiminde yeniden üretilmektedir.

Post-seküler düşünce, modernitenin sunduğu sekülerlik anlatısının sınırlarını eleştirel biçimde sorgularken, bu sınırların tarihsel ve teolojik sürekliliklere dayandığını açığa çıkarır. Dinin tarih boyunca toplumsal düzen, hukuk ve siyasetle kurduğu ilişki göz önüne alındığında, modern egemenlik teorilerinin sekülerleşme süreciyle yaşadığı gerilimler daha görünür hale gelmektedir. Bu gerilimler, siyasal teolojiyi tarihsel bir analiz alanı olmanın ötesine taşıyarak, modern siyasetin düşünsel eksenlerinden biri haline getirmektedir.

1.3. Siyasal Teoloji ve Modernitenin Teolojik Kökenleri

Siyasal teoloji, seküler siyasal düzenin evrensellik ve tarafsızlık iddialarını sorgulayan, bu sorgulama aracılığıyla modernitenin kendi tarihsel ve teolojik kökenleriyle yüzleşmesi gerektiğini ileri süren bir düşünce alanıdır. En önemli temsilcilerinden biri Carl Schmitt'tir. Schmitt'e göre "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları,

dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" (Schmitt, 2005: 41). Bu önermeyle Schmitt, sekülerliğin sadece bir kopuş değil, aynı zamanda teolojik formların yeniden biçimlendirilmesi olduğunu ileri sürer. Schmitt'in siyasal teoloji yaklaşımı "Carl Schmitt'in Sekülerleşme Eleştirisi: Siyasal Olanın Dönüşümü" başlıklı bölümde detaylı şekilde ele alınacaktır.

Siyasal teoloji farklı tarihsel bağlamlarda ve düşünsel geleneklerde çeşitli şekillerde ele alınmış; çok sayıda düşünür tarafından farklı anlamlar ve işlevlerle kullanılmıştır. Bu çalışmada kavramın tarihsel ve teorik dönüşümünü izleyebilmek ve çağdaş tartışmalardaki süreklilik ve kopuş hatlarını daha net ortaya koyabilmek amacıyla, literatüre belirleyici etkide bulunmuş ve farklı yönelimleri temsil eden bazı düşünürlere odaklanılacaktır.

Siyasal teolojinin en erken biçimlerinden biri, Marcus Terentius Varro'nun "sivil teoloji" kavramsallaştırmasında görülür. Augustinus'un aktardığına göre Varro sivil teoloji ile dini, halkın eğitimi ve siyasi düzenin istikrarı için işlevsel bir araç olarak tanımlamıştır (Augustinus, 2024: 314-329). Modern düşüncede Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde dinin, siyasal iktidarın meşruiyet aracı olarak kullanıldığını ileri sürmüş, dinin kamusal alandaki etkisinin sınırlanması gerektiğini savunmuştur (Spinoza, 2010). Erik Peterson ise Schmitt'in siyasal teoloji anlayışına doğrudan karşı çıkarak Hristiyan monoteizminin doğası gereği bir siyasal teolojiye izin vermediğini dolayısıyla teolojik açıdan siyasal teolojinin imkânsız olduğunu savunur (Peterson, 2011). Anarşist düşünür Bakunin ise dinin ve Tanrı fikrinin bütün otorite biçimlerinin meşrulaştırılmasında kullanıldığı için siyasal teolojiyi, siyasal tahakkümün doğallaştırılması işlevi nedeniyle reddeder (Bakunin, 1871).

Siyasal teoloji kavramı, tarihsel bağlam ve teorik yönelimle ilişkili şekilde farklı biçimlerde tanımlanmış ve kullanılmıştır. Bu bağlamda Augustinus, Spinoza, Bakunin

ve Schmitt'in kavramın anlamını belirleyen başlıca düşünürler arasında yer aldığı söylenebilir (Meier, 2011; Newman, 2019; Flohr, 2025). Kavramın tarihsel kökeni, Augustinus'un *Tanrı'nın Kenti* adlı eserinde aktardığı üzere Romalı düşünür Marcus Terentius Varro'nun *theologia civilis* (sivil teoloji) ayrımına kadar uzanır. Augustinus'a göre Varro, dini siyasal düzenin sürdürülmesi için işlevsel bir araç olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımı eleştirel biçimde aktaran Augustinus, sivil teolojiyi, toplumsal düzenin tesisi ve korunması amacıyla tanrısal inançların araçsallaştırıldığı bir tür pagan manipülasyon biçimi olarak kabul etmiştir (Augustinus, 2024: 314–329). Heinrich Meier, Augustinus'un bu eleştirisinin, siyasal teoloji kavramının uzun süre olumlu anlamda sahiplenilmesini engellediğini belirtir (Meier, 2011: xvi).

Siyasal teoloji kavramı, modern dönemde özellikle Reformasyon sonrası ortaya çıkan düşünsel dönüşümlerle birlikte teorik tartışmalara konu olmuştur (Flohr, 2025: 3). Bu bağlamda kavrama modern anlamda teorik bir çerçeve kazandıran düşünürlerden biri Spinoza'dır. Mikkel Flohr'a göre Spinoza her ne kadar siyasal teoloji kavramını doğrudan tanımlamasa da *Teolojik-Politik İnceleme* (Tractatus Theologico-Politicus) adlı eserinde dinî ve siyasî olanı birlikte ele alan bütünlüklü bir analiz geliştirmiştir (s. 4). Spinoza bu eserinde dinin siyasal iktidar tarafından araçsallaştırılmasına karşı eleştirel bir tutum benimsemiş, otoritenin meşruiyetini doğrudan vahiy kaynaklı olmaktan çıkararak rasyonel ve seküler temellere dayandırmıştır (Spinoza, 2009). Bu yönüyle onun yaklaşımı, siyasal teoloji kavramının sekülerleşme bağlamında yeniden yorumlanmasına katkı sunmuştur.

Spinoza'nın kavrama mesafeli ve eleştirel yaklaşımı, modern dönemde siyasal teolojiye yöneltilen daha köklü ve yapısal eleştirilerin öncülü olarak kabul edilebilir. Bu eleştirilerin en radikal örneklerinden biri Mihail Bakunin'in siyasal teolojiye karşı tutumunda görülür. 1871 tarihli *Mazzini'nin Siyasal Teolojisi ve Enternasyonal* başlıklı

metninde Bakunin, din ve devleti insan özgürlüğünün önündeki en büyük engeller olarak tanımlar. Ona göre bu iki kurum, toplumsal ve politik düzeni kurmak ve sürdürmek amacıyla aşkınlık ve soyutlama üretir, böylece siyasal teoloji, siyasal tahakkümün doğallaştırılmasında temel bir rol oynar. Bakunin'in bu düşünsel çerçevesi içerisinde şeytan figürü, düzene karşı başkaldırının ve özgürlük arayışının simgesidir (Bakunin, 1871: 25-26).

Siyasal teoloji kavramı, Bakunin ve Schmitt'in düşünce evrenlerinde radikal biçimde karşıt anlamlar taşır. Bakunin için siyasal teoloji, aşkınlık ve otorite üretimi yoluyla din ve devletin meşrulaştırıldığı, bu nedenle de yıkılması gereken ideolojik bir tahakküm aygıtıdır (Bakunin, 1871). Carl Schmitt'e göre ise siyasal teoloji, modern siyasal kavramların teolojik kökenlerini açığa çıkaran ve bu kavramlar arasındaki tarihsel-sistematik sürekliliği görünür kılan bir düşünsel çerçevedir (Schmitt, 2005). Heinrich Meier'in yorumuna göre Schmitt, kuramsal bir derinlik ve siyasal müdahaleye stratejik bir esneklik sağlayabilmek için siyasal teoloji kavramını doğrudan tanımlamaktan kaçınmıştır. Çünkü Schmitt'in temel hedefi, modernitenin egemenlik krizini teşhis etmek ve egemenin mutlak otoritesini yeniden tesis edecek siyasal bir zemin oluşturmaktır (Meirer, 2011: 204). Bu bağlamda siyasal teoloji Schmitt açısından düzen kurucu ve meşruiyet üretici bir form işlevi görürken, Bakunin açısından devrimci yıkımı ve isyanı besleyen ideolojik bir karşıtlığı temsil eder. Siyasal teoloji kavramı bu düşünürler açısından yalnızca siyaset teorisinin bir unsuru değil, aynı zamanda insan doğasına ilişkin temel kabullerin teorik bir yansımasıdır. Saul Newman'ın da işaret ettiği gibi Schmitt ve Bakunin arasındaki bir diğer temel ayrışma insan doğasına ilişkin ontolojik varsayımlarında ortaya çıkar. Schmitt, geleneksel Hristiyan antropolojisine uygun biçimde insanı "günahkâr" ve "kötücül" bir varlık olarak tasavvur eder, bu nedenle siyasal düzenin korunabilmesi için güçlü ve aşkın bir otoritenin varlığının zorunlu olduğunu düşünür. Buna karşılık Bakunin, insanı özünde "özgür" ve "akıl

sahibi" bir varlık olarak tanımlar, bu özgürlük anlayışı temelinde her türlü aşkınlık ilkesine ve kurumsallaşmış otoriteye karşı çıkar (Newman, 2019: 31-32).

Modernitenin teolojik mirasla ilişkisi, düşünsel açıdan süreklilik ve kopuş olarak iki temel yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. John N. Gray'in ifadesiyle "modern siyaset, din tarihinde bir kesittir" (Gray, 2013: 11). Siyasal yapılar, sekülerlik iddiasına rağmen inanç, aidiyet ve semboller aracılığıyla toplumsal seferberlik yaratmakta, lider figürleri ise teolojik olanın seküler biçimlerde yeniden üretildiği rolleri üstlenmektedir. Gray bu durumu, modern çağın "kutsalın dönüşümü" bağlamında değerlendirerek, sekülerliğin dini dışlamaktan çok onu dönüştüren ve yeni biçimlerde yapılandıran bir süreç olduğunu savunur. Bu nedenle modern siyaset, dini kodların seküler biçimlerde yeniden üretildiği bir tarihsel süreklilik içinde anlaşılmalıdır (s. 11-13).

Her ne kadar siyasal teolojinin yeniden canlanması modernitenin krizi ve 2001 sonrası dünya gündemine çok şey borçlu olsa da aslında siyasal teoloji tartışmasının kökleri 20. Yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak önemli bir felsefi-teolojik tartışmaya sahne olmuştur. Modernitenin teolojik olanla ilişkisi Carl Schmitt, Karl Löwith, Jacop Taubes ve Hans Blumenberg arasında oldukça üretken tartışmalara zemin hazırlamıştır. Carl Schmitt'in izinden giden yaklaşımlar sekülerliğin teolojik kategorilerin devamı olduğunu iddia eder. Ancak bu süreklilik iddialarına karşı çıkan güçlü bir teorik yönelim de vardır. Hans Blumenberg, modernliğin teolojik mirası pasif biçimde devralmadığını, aksine onu dönüştürerek yeni bir içkin anlam rejimi kurduğunu ileri sürer. Bu bağlamda sekülerleşme bir devamlılık değil, özgün bir "yeniden kurulum" sürecidir (Blumenberg, 1983: 47, 65). Blumenberg'in aksine Karl Löwith, modern tarih felsefesinin özellikle de ilerleme fikrinin, Hristiyan tarih anlayışının seküler bir biçimde yeniden üretimi olduğunu öne sürer. Löwith'e göre modernlik, teleolojik yapıyı terk etmemiş; yalnızca seküler bir dile tercüme etmiştir (Löwith, 2012: 17). Jacob Taubes

ise siyasal teoloji tartışmasına hem tarihsel hem de mesihçi bir boyut kazandırarak farklılaşır. Siyasal teoloji yalnızca geçmişin izlerini sürmekle sınırlı değildir. Aynı zamanda geleceğe dönük apokaliptik bir müdahale imkânı olarak düşünülmelidir (Grimshaw, 2013: 17). Bu yönüyle Taubes, siyasal teolojiyi yalnızca eleştirel değil, dönüştürücü bir potansiyele sahip bir düşünsel alan olarak konumlandırır.

Bu düşünürler ve farklı argümanlarıyla birlikte düşünüldüğünde siyasal teoloji, yalnızca modernliğin teolojik kökenlerini ifşa eden bir düşünce alanı değil, aynı zamanda modernlik üzerine kurulan düşünsel pozisyonların çoğulluğunu ve bu pozisyonlar arasındaki gerilimleri görünür kılan bir tartışma zeminidir. Bu teorik çerçeve, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak olan sekülerleşmenin somut siyasal etkilerine, özellikle modern liderlik ve kitle ilişkilerinin inşasına dair tartışmalara ışık tutacaktır.

2. Egemenliğin Kutsal Kökeni: Din, Siyaset ve Kamusal Düzenin Tarihsel İnşası

Modern egemenliğin seküler niteliğine ilişkin tartışmalara geçmeden önce, siyasal teolojinin yalnızca siyaset üzerindeki etkileriyle sınırlı kalmayıp egemenliğin meşruiyet temelleriyle olan ilişkisine dair, dini kavramlar ile teolojik düşüncenin egemenlik fikrinin oluşumundaki rolünü ve bu rolün zaman içinde geçirdiği dönüşümleri ana hatlarıyla izlemeyi amaçlayan kısa bir çerçeve çizilecektir.

Siyasal teolojinin kökenleri Antik Roma'ya dayanır. Marcus Terentius Varro'nun[14] tanımladığı "sivil teoloji" (theologia civilis), dini, toplumsal düzenin bir parçası ve kamusal düzenin istikrarını sağlayan bir unsur olarak konumlandırır. Bu anlayışa göre tanrılar, ilahi hakikatin değil, kamusal yaşamın sembolleridir (Augustinus, 2024: 314-315). Bu bağlamda dine, Roma İmparatorluğu'nun geniş coğrafi ve kültürel yapısında

birlik ve istikrar sağlayan bir işlev yüklenmiştir (Górnisiewicz, 2012: 47). Clifford Ando'nun ifadesiyle Roma'da din, kamusal yaşamın (res publica) ve imparatorluk bütünlüğünün ayrılmaz bir parçasıdır (Ando, 2003). Jean-Luc Nancy Roma'daki bu dinsel yapıyı, siyasetin ve hukukun sembolik bir tamamlayıcısı olarak yorumlar; heteronom bir siyasallık biçimi olarak değerlendirir. Din, siyaseti anlamlandıran ve kuran bir rol üstlenir (Nancy, 2006: 103-104). William Cantwell Smith ise Antik Roma'da religio'nun kutsal olana duyulan saygıdan çok, toplumsal düzenin ritüel pratiklerle sürdürüldüğü bir yükümlülük anlamı taşıdığını aktarır. Roma İmparatorluğu'nda din, siyasi birlik ve otoritenin sürekliliğini sağlayan sembolik bir çerçevedir (Smith, 1964: 22-25).

Bu yapı, Hristiyanlığın yükselişiyle dönüşüme uğrar. İsa'nın mesajı, biri göksel, diğeri dünyevi olan iki ayrı düzlem olarak dünyayı ikiye ayırır. Başlangıçta Hristiyanlık, yeryüzü krallığı üzerinde hüküm sürmeyi reddeder (Yalçınkaya, 2014a: 205). "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" ilkesiyle dini ve siyasal alanların birbirinden ayrıştırılmasına dair yeni bir mantığın temeli atılır. Augustinus bu ayrımı derinleştirerek Varro'nun sivil teolojisine karşı çıkar ve "Tanrı'nın şehri" ile "Dünyevi şehir" ayrımı üzerinden ontolojik düzeyde bir ayrışma önerir. Ona göre dünyevi iktidar geçici ve eksiktir; gerçek otorite tanrının ebedi krallığındadır (Augustinus, 2024: 245, 293-294) Bu ayrım, siyasetle teoloji arasındaki bağın koptuğu değil, aşkın bir temele taşındığı bir dönüşümdür. Egemenliğin kaynağı göksel düzleme taşınırken, dünyevi iktidar bu aşkın kaynaktan türeyen bir yetki olarak meşrulaştırılmaya devam eder. Din ve siyaset ontolojik düzeyde birbirinden ayrılsa da ancak siyaset, kutsal imgeler aracılığıyla teolojik bir anlam kazanmaya devam eder (Nancy, 2006).

Augustinus'un düşüncesi yalnızca teolojik değil, aynı zamanda tarih felsefesi açısından da belirleyici değişimlere sebep olmuştur. *Saeculum*'u,[15] İsa'nın dönüşüne kadar devam eden dünyevi ve geçici bir dönem olarak kavramsallaştırarak, siyaset ve tarih ilişkisini eskatolojik bir temelde yeniden tanımlar (Calhoun, Mendieta, VanAntwerpen, 2017: 24).[16] Bu yaklaşım, tarih felsefesi bakımından önemli bir kırılmayı temsil eder.

Roma'nın çöküşü, egemenliğin kaynağına ilişkin tartışmaları derinleştirir (Köker, 2009: 31). Bu dönemde ortaya çıkan ve Gelasius'a atfedilen iki kılıç kuramı, dünyevi ve ruhani iktidarların ayrımını diler getirir. Bu ayrım daha sonra modern devlet kuramlarının yükseleceği düşünsel zemini oluşturur. Başlangıçta kilisenin özerkliğini savunmak amacıyla ortaya konan bu kuram, I. Gregorius döneminde Hristiyanlığın siyasete—başka bir deyişle, göksel krallığın temsilcisi olan kilisenin dünyevi krallıklar üzerindeki üstünlüğüne—vurgu yapan bir içerik kazanmıştır (Yalçınkaya 2014a: 225–226). Bu bağlamda iktidarın kaynağı (*auctoritas*), Tanrı olarak kabul edilirken, iktidarı kullanma hakkı (*potestas*) konusunda kilise ile krallık arasında bir uzlaşı sağlanamamıştır (Mairet, 2013: 218). Bu belirsizlik, orta çağ boyunca din ve siyaset

---

[15] Latince *saeculum* terimi, ilk anlamıyla nesil veya ömür anlamına gelir. Ancak tarihsel süreçte bu kavram çok katmanlı bir yapıya kavuşmuş, zamanın hem dinsel hem de siyasal düzlemde yapılandırılmasına imkân tanıyan farklı anlamlarla yeniden yorumlanmıştır. Bkz. Susan Bilynskyj Dunning, "Saeculum", **Oxford Classical Dictionary**, 2017. (Erişim Tarihi: 10 Mayıs 2025) https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8233.

[16] Eskatolojik zaman tasavvuru, siyasal teolojinin tarih ile olan ilişkisini kurmasında merkezi bir rol oynar. Bu noktada Eusebius ile Augustinus'un farklı tarih ve siyaset anlayışları dikkat çeker. Eusebius, Roma İmparatorluğu'nu ilahi düzenin yeryüzündeki temsili olarak görürken (Ağaoğulları & Köker, 2009: 136), Augustinus, kutsal kehanetleri, dünyevi iktidar yapılarıyla özdeşleştirmekten kaçınarak Roma'yı geçici bir düzen olarak değerlendirir (Markus, 1970: 52). Onun için dünyevi ve ilahi düzen birbirinden ayrıdır; ancak birbirinden tamamen kopuk değildir. Din, kamusal yaşamın ontolojik temelidir. Bkz. Robert Austin Markus, **Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine**, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

arasındaki gerilimi beslerken, egemenliğin meşruiyetine dair yeni kurumsal açılımların önünü açmış, seküler devlet düşüncesine dair ilk teorik temeller atılmaya başlanmıştır.

Thomas Aquinas'ın Aristotelesçi düşünceyi Hristiyan teolojisiyle sentezleyerek, teolojik otoritenin sınırlandırılmasına, *plenitudo potestatis* iddiasının yumuşatılmasına ve dünyevi otoriteye belirli bir özerklik tanınmasına imkân vermiştir (Yalçınkaya, 2014a: 254). Aquinas'a göre toplum, bireylerin toplamından ibaret değildir, ortak iyiyi (*bonum commune*) hedefleyen doğal bir birliktir.[17] Bu bağlamda siyasal iktidar da Tanrı'dan gelen mutlak bir güç değil; birlikte yaşama zorunluluğundan doğan ve ortak iyiliği gözetmekle sınırlı bir yetkidir (s. 258). Aquinas'ın *lex naturalis* (doğa yasası)[18] anlayışı, dünyevi düzenin ilahi değil, akli ilkelerle temellendirilebileceğini ortaya koyar. Ancak bu yasalar akla ve doğaya aykırıysa, kilisenin ilahi yasa adına müdahalesi meşru kabul edilmiştir. Bu, teolojik ve seküler otorite arasındaki gerilimi sürdürmüştür (Gierke, 1913: 75).

Reformasyon din- siyaset ilişkisini yeniden tanımlayan önemli bir tarihsel dönemeçtir. Patrick Collinson'ın vurguladığı gibi, din artık bireysel vicdan meselesine dönüşmüş; fakat aynı zamanda toplumsal ve siyasal birliğin de önemli bir unsuru olmaya devam etmiştir. Luther'in endüljanslara[19] yönelik eleştirisi, sadece dinsel yozlaşmayı değil,

---

[17] Bkz. John Finnis, "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (https://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/#PoliComm) (erişim tarihi: 08.04. 2026)

[18] Aquinas'a göre, dünyevi her türlü iktidarın (Papa, İmparator vb.) üzerinde, "ebedi ve değişmez" ilkelere sahip olan doğa yasası (*lex naturalis*) yer almaktadır. Akıl yoluyla bilinebilen bu yasalar, ortak iyilik, adalet ve düzen için bir arada yaşamaya rehberlik etmektedir. Devletin meşruiyeti, doğa yasasıyla uyumlu olmasıyla temellenmiştir. Bunun yanında, akılla bilinemeyen ve Tanrı tarafından vahyedilen yasa (*lex divina*) da bulunmaktadır. Bu yasa, insanlara sonsuz bir kurtuluş vadetmektedir. İki yasa, birbirini tamamlayan bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir. Ancak devletin yasaları akla ve doğaya aykırı olması durumunda Kilise'nin ilahi yasa adına müdahil olması meşru kabul etmiştir (Gierke, 1913:75).

[1919] Endüljans (indulgence), "bağışlama" anlamına gelen Latince *indulgentia* kelimesinden türetilmiş olup, Hristiyanlıkta özellikle Katolik Kilisesi'ne özgü bir terimdir. Tanrı tarafından affedilmiş, bu

kilisenin ekonomik ve siyasi gücünü de sorgulamıştır (Collinson, 1983: 244–256). Ernst-Wolfgang Böckenförde'nin de belirttiği üzere, Reformasyon süreci yalnızca Katolik Kilisesi'ne karşı bir isyan olarak değil, aynı zamanda Hristiyanlığın içinden türeyen ve kendi teolojik temelleri üzerinden yürüyen bir dönüşüm süreci olarak da değerlendirilmeyi gerektirir. Bu dönüşüm, yalnızca dinsel pratikleri değil, siyasal otorite ile toplumsal aidiyet biçimlerini de yeniden yapılandırmıştır (Böckenförde, 2020).

Reformasyon sürecinde yaşanan en belirleyici değişimlerden biri, dinin kamusal ve törensel pratiklerden arındırılarak bireysel bir vicdan meselesine indirgenmesidir. Charles Taylor, bu dönüşümü "sekülerliğe doğru Batılı yol alışın göz alıcı özelliği" olarak tanımlar. Taylor'a göre sekülerleşme, dinin yalnızca etkisini yitirmesiyle değil, aynı zamanda bireysel iç dünya ile özdeşleşmesiyle belirginleşmiştir (Taylor, 2014: 62). Reformcu düşünürler, dini ayinlerin "büyüsel" boyutunu hedef almış; Calvinist gelenekte dahi litürjik[20] törenler, Tanrı'nın inayetinden ziyade dünyevi etkiler yaratmakla suçlanmıştır. Bu eleştiriler, büyüsel dünya tasavvurunun çözülmesine ve dinin kolektif pratiklerden ziyade bireysel deneyim alanına çekilmesine neden olmuştur.

---

yönüyle uhrevî boyutu bağışlanmış olan günahların, devam eden dünyevî cezalarının kilise tarafından kısmen ya da tamamen kaldırılmasını ifade eder. Tarihsel süreçte, bu bağışlama çoğu zaman para karşılığında ve yazılı bir belge şeklinde verilmiştir. Bkz. Ömer Faruk Harman, "ENDÜLJANS", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/enduljans (10.05.2025).

[20] Litürji Katolik geleneğinde Tanrı'ya yönetilen kamusal ve toplu ibadet biçimidir. Katolik ayinin en önemli bölümünü, *Eucharistiya Litürjisi* oluşturur. Bu bölüm Mesih'in kurban oluşunun litürjik olarak yeniden sunulmasını temsil eder. Katolik inancına göre bu tören sırasında ekmek ve şarap, Mesih'in bedenine ve kanına dönüşür. Bkz. "What Is Liturgy? Catholic Liturgy Meaning & Importance", (erişim tarihi 10.05.2025) onlinedegrees.sandiego.edu/what-is-liturgy/

Reform sonrası geleneklerde özellikle Calvinist düşüncede, litürji teolojik boyutundan ayrıştırılmış, Tanrı'nın inayetinden çok dünyevi ve psikolojik etkiler üreten bir törensellik olarak eleştirilmiştir. Bu yaklaşımda litürji, sembolik veya sosyolojik bir etkinlik düzeyine indirgenmiştir. Bogusław Migut litürjinin Tanrı'nın sözünün ve kurtarıcı etkinliğinin kilise hayatında ibadet ve ayinler yoluyla devam ettiği temel inanç alanı olarak görülmesi gerektiğini savunur (Migut, 2018: 61). Bkz. Bogusław Migut, "The Liturgical Perspective of Theology", **Roczniki Teologiczne**, V. 65, 2018, ss.59-74.

Ancak Taylor'a göre bu sekülerleşme süreci, yalnızca "yanlış inançlardan arınma" değil, aynı zamanda anlam dünyasında bir eksilmedir. Dini sembollerin, ritüellerin ve kolektif duygulanımların çözülmesiyle birlikte, bireylerin dünyayı deneyimleme biçiminde duygusal ve metafizik bir kayıp yaşanmıştır (s. 65). Reformasyon sonrası dönemde din yeniden tanımlanır. Din artık kamusal iktidardan ve siyasal çatışmalardan uzak, içsel inanca indirgenmiş bir olgudur. Bu yeniden tanım, modern egemenliğin inşasında kilit bir rol oynamıştır. Dinin siyasal iddialardan arındırılması, modern devletin otonom bir alan olarak güçlenmesini mümkün kılmıştır.

Protestan Reformu'nun ardından Avrupa'daki dinsel birlik parçalanmış, mezhepsel ayrışmalar siyasal çatışmaları derinleştirmiştir. Bu çatışmaların zirve noktası olan Otuz Yıl Savaşı'nın ardından imzalanan 1648 Westphalia Antlaşması, genellikle seküler devletin kuruluş anı olarak yorumlanır. Ancak "*Cuius regio, eius religio*" (hükümdarın dini, halkın dini) ilkesi, devletin dini düzenlemelerde hâlâ belirleyici olduğunu gösterir. Jose Casanova, bu anlatıyı bir "kurucu mit" olarak değerlendirir; çünkü devletin sekülerleşmesi, dinin tamamen dışlanması değil, yeniden yapılandırılması süreciyle mümkündür (Casanova, 2017: 110).

Böckenförde, modern devletin yalnızca bir yönetim aygıtı olmadığını, aynı zamanda toplumsal düzenin kurucu ilkesi olduğunu vurgular. Ancak bu düzenin sürdürülebilirliği, devletin kendi olanaklarıyla yaratamayacağı bir dizi "önkoşula" bağlıdır. Bu durum, seküler devletin temel paradoksuna işaret eder: Teolojik meşruiyetten kopmuş, fakat yerine geçecek yeni bir anlam ve bağlılık sistemi üretememiştir. Böckenförde'ye göre modern devlet, yalnızca hukuki bir yapı olarak değil, aynı zamanda bir anlam üretim mekanizması olarak da değerlendirilmelidir. Zira çağdaş siyasal düzen, giderek derinleşen bir "anlam boşluğu" ve meşruiyet krizine sürüklenmektedir (Böckenförde, 2020: 167-168). Bu boşluk, devletlerin dini semboller

aracılığıyla otoriteyi yeniden kurma girişimlerinde kendini gösterir. “Sivil din” ya da “yurttaş dini” olarak tanımlanan bu çabalar, siyasal düzeni kutsal olanla yeniden ilişkilendirme arayışının ürünüdür. Emilio Gentile’ye göre (2006: 49), özellikle totaliter rejimler bu boşluğu ideolojik semboller, mitler ve ritüellerle doldurmaya çalışmıştır. Ancak bu tür bir yeniden meşrulaştırma sadece toplumda hâlihazırda mevcut olan bir dindarlık zeminine dayanırsa etkili olabilir; aksi takdirde bu semboller, içi boş ve işlevsiz hale gelir.

Bu çerçevede sekülerleşme, sıklıkla zannedildiği gibi dinin toplumdan silinmesi değil, kutsal ile siyasal olan arasındaki ilişkinin dönüşerek yeniden tanımlanmasıdır. Sürecin kökleri Antik Roma’ya kadar uzanmakla birlikte, esas kırılma Reformasyon sonrasında gerçekleşmiştir. Bu dönüşümün izini sürmek ise sadece modern devletin yapısını değil, aynı zamanda onun meşruiyet krizlerini ve anlam üretme kapasitelerini daha iyi kavramaya imkân verir. Siyasal teolojinin tarihsel kökenlerine yönelmek ise, modern devletin görünmeyen teolojik mirasını görünür kılmak açısından atılması gereken temel bir adımdır.

2. Carl Schmitt’in Sekülerleşme Eleştirisi: Siyasal Olanın Dönüşümü

Modern çağda din ve siyaset arasındaki tarihsel bağın koparılması, modern devletin meşruiyet temellerini zayıflatmıştır. Bu çerçevede, Carl Schmitt’in modernite eleştirisi, sekülerleşme aracılığıyla siyasal olanı nötrleştiren dönüşümlere yöneltilmiş kökensel ve ontolojik bir itirazdır.

Schmitt’in modernite eleştirisi en temelde siyasal olan (das Politische) ile siyaset (Politik) arasında yaptığı ayrıma dayanır. Schmitt’e göre siyasal olan, herhangi bir iktidar tekniğinden ya da normatif ilkeden önce gelen, bir topluluğun kendisini var kılma biçimini belirleyen kurucu bir ayrım yapabilme kapasitesidir. Bu ontolojik

düzeydeki ayrım, topluluğun "biz" ve "öteki" arasındaki sınırı çizmesini mümkün kılar ve en yoğunlaşmış haliyle "dost" ve "düşman" ayrımı olarak tezahür eder (Schmitt, 2012: 57). Buna karşın siyaset (Politik), bu varoluşsal ayrımın devlet, hukuk, ordu ve yargı gibi kurumsal yapılar aracılığıyla somutlaştığı düzlemdir (Kardeş, 2019: 401-402). Schmitt bu çerçevede, modern devletin siyasal olanı temsil eden karar alma yetisini kaybettiğini ve tarafsızlık ile güvenlik temelli teknik bir işleyişe indirgendiğini öne sürer. Çatışmanın yerini düzenin, kararın yerini ise işleyişin aldığı bu süreci şu şekilde özetler: "Gerçekten de böyle bir devlette sadece polis gücü vardı artık, politika değil" (Schmitt, 2012: 41). Bu bağlamda Schmitt'in sekülerleşme eleştirisi, yalnızca din-devlet ayrımına değil, daha derin bir siyasal krize işaret eder.

Schmitt siyasal ile dinsel olan arasındaki ilişkinin dönüşümün karakteristiğini açıklarken merkezi düşünce alanlarının tarihsel olarak "teolojik olandan metafizik olana, metafizik olandan ahlaki ve insancıl olana, oradan da nihayet ekonomik olana doğru kaydığını" belirtir (s. 111). Modern döneme kadar bu ardışık dönüşümlerin her birinde, önceki formların izleri korunmuştur. Ancak modernite, bu tarihsel sürekliliği kesintiye uğratmıştır. Schmitt bu kopuşu "radikal bir nötrleştirme ve depolitizasyon" olarak adlandırır (s. 112). Schmitt'in dikkat çektiği bu dönüşümün somut etkileri devlet tasavvurunda 17. Yüzyıldan itibaren belirgin bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Hobbes'un geliştirdiği devlet anlayış, söz konusu dönüşümün erken örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Schmitt, Hobbes'un devleti "bir saat mekanizması, bir makine, bir otomat" olarak tanımladığını vurgular. Hobbes'un bu betimlemesi, yalnızca bir metafor değil, aynı zamanda modern devletin işleyişine dair felsefi bir modeldir. Devletin teknik bir makine olarak kurgulaması, egemenin konumundaki dönüşüme dair önemli ipuçları taşır. Schmitt, başlangıçta Hobbes'un "egemenin kararının yasa olduğu" düşüncesi ile, kendi

siyasal anlayışı -istisna halinde belirginleşen karar gücü- arasında bir örtüşme olduğunu düşünür (Schmitt, 2012: 98). *Thomas Hobbes'un Devlet Kuramında Leviathan* (*The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes)* adlı eserinde, Hobbes'un devlet anlayışı, teknik bir mekanik düzen olarak tasvir edilse de bu yapıya aynı zamanda teolojik bir temsilin de yüklendiğini belirtir. *Leviathan*'ın kapak resmindeki semboller, siyasal iktidarın hem dünyevi hem de ilahi temellere dayandığını ifade eder. Bu temsil, siyasal düzenin ilahi iradeyle iç içe geçtiği bir yapıyı yansıtır (Schmitt, 1996: 65-66). Hobbes dinin siyasetin dışında bırakılmasının siyasi otoriteyi zayıflatacağı kanaatindedir. *Leviathan*'da pagan toplumlara ve inançlara yaptığı göndermelerle, din ve siyaset arasındaki uyumun toplumsal birlik ve düzenin devamı açısından zorunlu olduğunu savunur (Hobbes, 2007).

Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinin ismini belirlerken, Eyüp Kitabı'nın 41. bölümünde geçen mitolojik yaratığa doğrudan atıfta bulunur. Hobbes bu tercihini şöyle açıklar: "Bu yöneticiyi, Tanrı'nın *Leviathan* denilen o büyük gücü yaratıp ona Gururlu İnsanların Kralı adını taktığı Eyub kitabının kırk birinci babının en son iki mısrasından esinlenerek *Leviathan*'a benzettim" (s. 225). Söz konusu pasajda *Leviathan*, eşi benzeri olmayan, korkusuz ve derin suları kaynatan bir yaratık olarak betimlenir, "Kendini büyük gören her varlığı aşağılar, Gururlu her varlığın kralı odur" (Eyüp 41:34).[21] Onun karşısında kimsenin duramayacağı ifade edilir. Dolayısıyla bu figür, insanın kontrol edemeyeceği yıkıcı bir gücün sembolüdür.

[21] "Onu yakalamak için umutlanma, Görünüşü bile insanın ödünü patlatır. Onu uyandıracak kadar yürekli adam yoktur. Öyleyse benim karşımda kim durabilir? (10). Kim benden hesap vermemi isteyebilir? Göklerin altında ne varsa bana aittir…Derin suları kaynayan kazan gibi fokurdatır, Denizi merhem çömleği gibi karıştırır …Yeryüzünde bir eşi daha yoktur, Korkusuz bir yaratıktır (33). Kendini büyük gören her varlığı aşağılar, Gururlu her varlığın kralı odur" (Eyüp 41:9-11, 31,33,34). (Erişim tarihi: 10.05.2025 https://kutsalkitap.info.tr/?q=eyup+41)

Eyüp Kitabı'nda yer alan bir diğer figür olan *Behemot* da Hobbes'un siyasal kuramı açısından önemlidir. Hobbes İngiliz İç Savaşı'nın nedenlerini ve gelişimini açıklamak amacıyla *Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü* (*Behemoth or The Long Parliament*), aslı kitabı yazmıştır. *Behemoth* eski ahitte, "Tanrı'nın yapıtları arasında ilk sırayı alır" (Eyüp 40:19).[22] Güçlü bedeni, tunç borulara benzeyen kemikleri ve sedir ağacı gibi sallanan kuyruğuyla, doğanın kudretiyle özdeşleştirilen bir yaratıktır. İnsan eliyle denetim altına alınması mümkün olmayan bu figür de *Leviathan* gibi Tanrı'nın yaratıcı gücünü simgeler.

Patricia Springborg'a göre Hobbes'un bu tercihleri yalnızca teolojik değil, politik düzeyde de dikkat çekici bir stratejiyi yansıtır. Reformasyon dönemi hermenötiğinde alegorik okumalar büyük ölçüde reddedilirken, Hobbes bilinçli biçimde hem literal hem de alegorik bir okuma tarzını benimsemiştir. Springborg bu bağlamda Eyüp Kitabı'nın özellikle seçilmiş olmasının tesadüf olmadığını vurgular. Çünkü bu metin, teodise sorununu –yani "iyi bir Tanrı ile kötülüğün varlığı nasıl uzlaştırılabilir?" sorusunu– gündeme getirir ve aynı zamanda zulme uğrayanlara sabrı öğütleyen yapısıyla, iktidar karşısında boyun eğen bir tutumu yansıtır (Springborg, 1995: 356-357, 361). Dolayısıyla Hobbes, teolojik ve politik gelenekleri bilinçli şekilde harmanlayarak, dini meşruiyetten türeyen bir otoriteyi dünyevi bir düzene dönüştürür.

Leviathan, düzeni ve barışı temsil eden siyasal otoriteyi simgelerken; Behemoth, mezhepçilik ve dini fanatizmin neden olduğu kaotik ve devrimci halk hareketini sembolize eder (Yılmaz, 2020: 10-12). Giorgio Agamben *Stasis* adlı eserinde bu iki

[22] "Seninle birlikte yarattığım Behemot'a bak, Sığır gibi ot yiyor. Bak, ne güç var belinde, Karnının kasları ne güçlü!. Kuyruğunu sedir ağacı gibi sallıyor, Sımsıkıdır uyluk lifleri. Kemikleri tunç borular, Kaburgaları demir çubuklar gibidir. Tanrı'nın yapıtları arasında ilk sırayı alır, Yalnız Yaratıcısı ona kılıçla yaklaşır…Gözleri açıkken kim onu tutabilir, Kim kancayla burnunu delebilir?" (Eyüp 40: 15-19, 24). (Erişim tarihi: 10.05.2025 https://kutsalkitap.info.tr/?q=eyup+40)

figür arasındaki ilişkiyi, modern egemenliğin temelinde yer alan teolojik-eskatolojik gerilimle birlikte değerlendirir. Ona göre *Leviathan* ile *Behemoth* siyasal olanı kuruluşunu ve çöküşünü simgeleyen yapısal karşıtlıklardır. Agamaben bu bağlamda "modernliğin siyasal felsefesi, kendi içsel çelişkilerinden, ancak teolojik köklerinin farkına vararak çıkabilecektir*"* tespitinde bulunur (Agamben, 2005: 68-69).

Ancak Schmitt'e göre, Hobbes'un kurmaya çalıştığı bu teolojik-siyasal bütünlük giderek çözülmüştür. Egemenin tanrısal meşruiyetini temsil eden yapı, Hobbes'un bireysel vicdan özgürlüğüne ve direnme hakkına tanıdığı alan nedeniyle zayıflamıştır. Bu durum, dinsel ile siyasal olan arasındaki birliğin kopmasına neden olmuştur. Artık egemen, aşkın bir iradenin yeryüzündeki temsilcisi değil; teknik bir sistemin işleyişine dahil edilmiş sıradan bir yönetici konumundadır (Schmitt, 1996: 66-67). Schmitt'e göre Hobbes'un bu yaklaşımı, modern hukuki pozitivizmin temelini oluşturur. Bunu şu şekilde dile getirir: "Pozitif olan, bizim için nihai geçerlilik temeline dönüşmüştür. Hukuk, pozitif yasaya; yasallık, meşruluğa; meşruluk, devlet mekanizmasının pozitivist işleyiş tarzına dönüşmüştür".

Schmitt 18. yüzyılda yaşanan düşünsel ve politik dönüşümleri, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle metafizik düşüncenin gerileyip yerini insan aklını merkeze alan anlayışa bırakması üzerinden açıklar. Bu dönemde doğa yasalarının keşfi ve evrensel aklın yüceltilmesi fikri toplumsal ve siyasal düşünceleri doğrudan etkilemiştir. Metafiziğin dışlanmasıyla soyut bir insanlık fikri gelişmiş, bu durum siyasal kararın içeriğini belirsizleştiren evrenselci yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Schmitt, 2012: 111). 19. yüzyıla gelindiğinde ise teknik gelişmeler hız kazanmış, sanayi devrimiyle birlikte insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti artmıştır. Kaydedilen bu ilerlemeler, toplumsal ve ekonomik yapılar üzerinde köklü dönüşümlere yol açmış, özellikle toplumsal sorunların çözümünde teknik araçların yeterli olacağına dair güçlü

bir inanç yaygınlık kazanmıştır. Sanayileşmiş toplumlarda "teknik mucize"ye ve insanın üretim gücüne dayalı yeni bir inanç biçimi ortaya çıkmıştır. Schmitt bu süreci şöyle tanımlar:

> "İnsanın doğa üzerindeki hâkimiyetine ve teknik başarıya duyulan inanç, eskiden Tanrı'ya duyulan güvenin yerini almıştır; kitleler, önde gelen elitlerin düşünceleri açısından karakteristik nitelik taşıyan bütün ara aşamaları atlamıştır. Öte dünya ve mucizeye inanmaya dayanan din, herhangi bir ara aşama geçirmeksizin yerini teknik mucizeye, insani performans ve doğaya hâkimiyetin dinine bırakmıştır. Büyülü dinselliğin yerini, büyülü bir teknikçilik almıştır. Böylelikle 20. yüzyıl daha baştan sadece tekniğin değil, tekniğe dair dinsel bir inancın yüzyılı olarak ortaya çıkmıştır" (s. 114).

Schmitt'e göre modern çağ, teknik ve ekonomik düşüncenin egemenliğidir. Bu nedenle ilerleme fikri, ekonomik büyümenin ve teknolojik yeniliklerin doğal ve zorunlu bir sonucu olarak algılanmaktadır (s. 115). Ancak bu algının arkasında yalnızca teknik araçlara duyulan güven değil, aynı zamanda metafizik, ahlaki ve dinî alanlarda yaşanan anlam kayıplarının da etkisi vardır. İnsanlar, bu alanlardaki çatışmaların belirsizliğinden kaçarak teknik rasyonalitenin sunduğu kesinlik ve işlevsellik vaadine yönelmişlerdir. Schmitt bu yönelimi, tekniğin bir "tarafsızlık" imgesi kazanmasıyla da ilişkilendirir. Teknik araçlar, artık siyaset dışı, evrensel ve nesnel bir alanın unsurları olarak görülmektedir. Ancak Schmitt, bu tarafsızlık iddiasına insan doğasına ve siyasal olanın kaçınılmazlığına atıfla karşı çıkar. Teknik araçların kendileri doğrudan siyasal ya da ahlaki nitelik taşımasa da nasıl, kim tarafından ve hangi amaçla kullanılacağı her zaman siyasal ve kültürel bağlama bağlıdır (s. 120-121). Bu nedenle teknik araçlar, geniş ölçekte siyasal iradenin şekillendirdiği alanlardır.

Modern döneme kadarki siyasal düşünce, egemenliği aşkın bir varlıkla temellendirme eğilimindedir. "Nasıl ki dönemin devlet felsefesinde devlete karşı aşkın bir egemen figürü varsayılıyorsa, 17. ve 18. yüzyıl teolojisinde de dünyaya karşı aşkın bir Tanrı

düşüncesi hâkimdir" (Schmitt, 2005: 46). Schmitt, "Orta Çağ teolojisindeki 'Tanrı tüm kanunların üzerindedir' anlayışının, seküler biçimde 'devlet kanunun üzerindedir' şeklinde yeniden kurgulandığını" belirtir (s. 46- 51). Bu bağlamda, rasyonel-bürokratik yapıların işlemediği, anlam ve yön sağlayamadığı durumlarda, siyasal düzeni kuran ve sürdüren şey, hâlâ aşkın bir otorite fikridir. Schmitt'e göre 19. yüzyıla gelindiğinde bu "aşkınlık" fikri yerini giderek "içkinlik" (immanenz) anlayışlarına bırakmış ve buna paralel olarak "meşruluk" sorunu ortaya çıkmıştır (s. 52). Schmitt, Alexis de Tocqueville'e atıfla şunu söyler: "Tanrı nasıl dünya üzerinde salınıyorsa, halk da demokratik düşüncede devlet yaşamı üzerinde öyle salınır" (Schmitt, 2012: 99). Bu benzetme, modern demokraside halkın Tanrı benzeri bir konuma yerleştirildiğini; ancak bu konumun, aşkınlıktan farklı olarak içkin bir düzlemde işlediğini gösterir. Schmitt, bu dönüşümün siyasal olanın anlamını aşındırdığını öne sürer. Egemenliğin halk iradesi ve hukuki düzene indirgenmesi, ona göre, siyasal kararın teknikleşmesi ve nötralizasyonu anlamına gelir. Çünkü bu süreçte karar alma eylemi, öznel bir irade beyanı olmaktan çıkıp, uzlaşma ve norm temelli işleyişin bir parçası haline gelmiştir (s. 52). Oysa Schmitt için karar, varoluşsal bir eylemdir. Egemenlik, bu anlamda yalnızca yasal normlara veya teknik işleyişe dayanarak sürdürülemez; zira bu koşullarda alınan "kararlar", gerçek anlamda karar olma niteliğini yitirir. Bu siyasal nötralizasyon süreciyle birlikte sekülerleşme, yalnızca kurumsal düzeyde değil, bireysel düzeyde de bir "depolitizasyon" süreci üretir.

3.1. Sekülerleşme Eleştirisinin Siyasal Teolojik Temelleri

Schmitt'e göre "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş teolojik kavramlarıdır" (Schmitt, 2005: 41). Bu önermeyle referansla Schmitt'in sekülerleşmeyi teolojik olanın sona ermesi değil, onun dönüşümü olarak kavradığı söylenebilir. Siyasal olan hala Tanrısal olanla yapısal bir süreklilik içindedir. Bu

bağlamda Sjoerd Griffioen Schmitt'in sekülerleşmeye hem senkronik hem de diakronik düzeyde yaklaştığını iler sürer. Senkronik düzeyde, egemenin olağanüstü hâlde verdiği karar analojik olarak Tanrı'nın mucizevi müdahalesine karşılık gelmektedir. Diakronik düzeyde ise aşkın Tanrı figürü, mutlak egemenlik figürüne dönüşmüştür. Dolayısıyla Schmitt'in sekülerleşme tezi, yalnızca metaforik değildir, aynı zamanda yapısal bir sürekliliğe işaret eder (Griffioen, 2022: 84).

Schmitt'in siyasal ile teolojik olan arasında kurduğu yapısal süreklilik, özellikle onun karar teorisinde yoğunlaşır. Schmitt'e göre egemen yalnızca hukukun bir parçası değil, hukukun varlığını mümkün kılan, onu önceleyen temel siyasal güçtür (Çelebi, 2008: 90-91). Bu bağlamda hem teolojik hem de siyasal alan bir failin- Tanrı ya da egemen- iradesi ile kurucu bir düzen -yaratılış, yasa, devlet- arasındaki ilişkiye benzer şekilde kurgulanır. Schmitt'in bu yaklaşımı, egemenin karar verme gücünü ilahi iradeye benzeterek, siyasal varoluşçuluğu normatif ötesi bir metafizik düzleme taşır. Egemenin aldığı karar, yalnızca teknik ya da prosedürel bir işlem değil; topluluğun siyasal varlığını tesis eden, kökensel ve varoluşsal bir tutumdur. Olağanüstü hâlde "ya hep ya hiç" biçiminde alınan karar, siyasal olanın en yoğun ifadesi hâline gelir (Schmitt, 2005: 20). Schmitt bu durumu şu şekilde ifade eder: "Normal olan hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural yalnızca istisna sayesinde yaşar" (s. 22). İstisna, yalnızca hukuki düzenin askıya alındığı bir an değil; aynı zamanda gerçek hayatın dinamizmini ve kurucu gücünü açığa çıkaran yoğun bir siyasal eylemlilik biçimidir. Schmitt'e göre karar, normatif açıdan bakıldığında da açıklanamaz; çünkü: "Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir Hiç'ten doğmuştur" (s. 36). Bu ifade, kararın herhangi bir ön-belirlenmiş hukuki ya da ahlaki temele dayanmadığını; tersine, hukukun ve düzenin kaynağı olarak radikal bir siyasal iradeye dayandığını gösterir.

Carl Schmitt modern egemenlik krizine yanıt arayışında *Roma Katolikliği ve Siyasal Form* (*Roman Catholicism and Political Form*) adlı eseri merkezi bir rol oynar. Schmitt'e göre egemenliğin en belirgin krizi, temsil krizidir. Temsil artık yalnızca teknik bir göreve indirgenmiş; halkın aşkın birliğini taşıyan otoriter figürlerin yerini, işlevsel ve anonim aktörler almıştır. Oysa gerçek temsil, yalnızca bir işi devralmak değil, yüksek bir değeri cisimleştirmek ve bu değeri iletişim yoluyla toplumsal düzeyde meşrulaştırmaktır (Schmitt, 2021: 31). Bu bağlamda Schmitt, Katolikliğin temsil gücünü, modern sekülerleşmiş toplumlara karşı hem anlam hem de form açısından bir model olarak öne çıkarır. Katolik Kilisesi, Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak farklılıkları bir arada tutabilen bir "zıtların birliği" (complexio oppositorum) ilkesine dayanır (s. 16, 19). Bu ilke, tarihsel süreklilik ile siyasal esnekliği bir arada mümkün kılar. Söz konusu esneklik, Katolikliğin kendi iktidarını sürdürme stratejisinin bir parçasıdır. Her türlü farklılık ve çelişkiye rağmen Katolikliğin temel amacı, kendi iktidarını ve etkisini korumaktır (s. 16).

Schmitt'e göre siyaset yalnızca güce dayanamaz, değer temelli bir fikre dayanmak zorundadır; "Hiçbir siyasi sistem çıplaklaşmış güç iddiası tekniğiyle bir nesil dahi ayakta kalamaz. Siyasi olana fikir dahildir, çünkü otoritesiz siyaset olmadığı gibi inandırıcı bir değerler manzumesi olmadan da otorite olmaz" (s. 28). Orta Çağ'da her toplumsal figür (papa, imparator vb), belirli bir değer, anlam ya da hakikati temsil etmekteydi. Ancak bu temsil anlayışı, 18. yüzyıl Fransız burjuvazisinin "Üçüncü Tabaka biziz, biz milletiz" söyleminde somutlaştığı üzere radikal bir kırılmaya uğrar. Bu söylem çok katmanlı temsil fikrinin çöküşüne işaret eder (s. 31). Oysa gerçek temsil, aşkın bir birlik fikrine dayalıdır; halkın kolektif özünü cisimleştiren "millet" fikri ise giderek içeriğini kaybetmiştir. Eskiden parlamentolar, farklı sınıf ve çıkarları bir araya getirerek bir bütünlük (complexio oppositorum) fikri taşırken, günümüzde bu fikir yalnızca biçimsel bir iddiaya dönüşmüştür. Gerçek bir birlik temsili yerine, mekanik bir

çokluk yönetimi hâkimdir (s. 37–38). Çünkü temsil, yalnızca bir işi devralmak ya da vekâlet etmek değildir; yüksek bir değeri veya fikri kendi şahsında cisimleştirmek anlamına gelir. Bu nedenle gerçek temsil ancak otoriteye sahip ve anlam taşıyan kişiler aracılığıyla mümkündür. Schmitt'e göre Katolikliğin siyasal gücü de bu yüksek temsil anlayışını hâlâ yaşatabilmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Papa, yalnızca Tanrı adına konuşmakla kalmaz; aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak bu rolü kendi şahsında taşır. Gerçek temsil, temsil edilen, temsil eden ve temsilin muhatapları arasında doğrudan bir ilişki kurulmasını gerektirir. Temsilin işlevselliği yalnızca biçimsel bir aktarım değil, değer taşıyan, anlam üreten ve bu anlamı iletişim yoluyla paylaşabilen bir süreç olmasına bağlıdır. Bu bağlamda Schmitt için gerçek temsil gücü, yalnızca bir şeyi göstermeyi değil; aynı zamanda ona uygun bir form, sembol ve estetik ifade kazandırma yetisini de içerir. Modern işletmeler ve ekonomik zihniyet, bu temsil gücünden ve insani bir formdan yoksundur. Bu yoksunluk, onların gelenekten kopuk oluşundan ve yalnızca işlevselliğe odaklanmalarından kaynaklanır. Örneğin, Sovyet bayrağındaki orak ve çekiç gibi semboller, yüksek düzeyde makineleşmiş teknik bir çağda bile geçmişin daha insani ve anlatımsal unsurlarına başvurarak anlam üretmeye çalışır. Bu durum, modern ekonomi ve teknik dünyanın estetik ve anlam yüklü bir temsilden mahrum kaldığını gösterir. Temsilin bu eksikliği, modern çağın yüzeysel estetik anlayışının da bir yansımasıdır (s. 31–33).

Schmitt'e göre modern çağda temsilin çöküşü, siyasal olanın estetik ve sembolik düzeyde de boşalmasına yol açmıştır. Artık ne halkı temsil eden parlamenter kurumlar ne de değer taşıyan siyasal figürler mevcuttur. İktidar, anlam üretme kapasitesinden yoksun bir şekilde işlevselleşmiş, yalnızca teknik bir yönetim pratiğine indirgenmiştir. Bu nedenle Schmitt, siyasal teolojiyi yalnızca geçmişin bir mirası olarak değil, aynı zamanda modernliğin siyasal krizine yönelik bir eleştiri ve alternatif düzen arayışı olarak konumlandırır. Siyasal teoloji, hem modern sekülerliğin kurucu mitlerini görünür

kılar hem de siyasal olanı yeniden anlamlandırmak için tarihsel ve düşünsel kaynaklar sunar.

3.2. Siyasal Teoloji Yorumları: Schmitt'in Çevresinde Bir Tartışma Alanı

Carl Schmitt, modernliğin meşruiyet sorununu teolojik bir düzlemde tartışmayı *Siyasal Teoloji II* başlıklı eserinde sürdürür. Söz konusu metin, yalnızca Schmitt'in teolojik ve siyasal pozisyonunu belirlemekle kalmaz; aynı zamanda onu belli tartışmaların merkezine yerleştirir. Eserde, Schmitt öncelikle Erik Peterson'un 1935 tarihli *Siyasal Bir Sorun Olarak Monoteizm* (*Monotheism as a Political Problem*) başlıklı metniyle doğrudan bir polemiğe girer. Bu tartışma, Schmitt'in siyasete teolojik bir perspektiften yaklaştığı yönündeki yorumlara olduğu kadar, tersine, teolojik olanı siyasal olan üzerinden yeniden yapılandırdığına dair iddialara da zemin hazırlar. Heinrich Meier'e göre Schmitt'in düşüncesinin merkezinde vahye duyulan inanç yer alır. Meier, Schmitt'in metinlerinin siyasal teoloji ekseninden okunmasının, onun düşünsel bütünlüğünü kavramak açısından zorunlu olduğunu savunur. Aksi takdirde, bu metinler dağınık, tutarsız ve apolitik olarak değerlendirilebilir. Schmitt'in teolojik vurgusu yalnızca metaforik bir anlatım değil, modern siyasal düzenin hakikatini, Tanrı'nın mutlak iradesine dayanan bir model aracılığıyla açıklama çabasıdır (Meier, 2006: xiv).

Gavin Rae, Carl Schmitt'in siyasal teoloji anlayışının yalnızca dinî inanç bağlamında değil, aynı zamanda epistemik inanç ve karar kavramları temelinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer (Rae, 2016: 555). Rae'ye göre "teoloji" kavramı, basit anlamda dinî inanç ya da kutsal heyecanla özdeşleştirilemez; bu nedenle "inanç anlamında siyasal teoloji" ile "din anlamında siyasal teoloji" arasında kavramsal bir ayrım yapılmalıdır (s. 557). Bu ayrım, Schmitt'in siyasal teolojisinin yalnızca Tanrı tasavvuruna değil, aynı zamanda modern siyasal düzenin epistemolojik ve karar-odaklı

temellerine dayandığını gösterir. Bu bağlamda karar, salt teknik bir prosedür değil; rasyonel gerekçelerle temellendirilemeyen bir inanç eylemidir (s. 556). Hukuk, görünüşte rasyonel bir sistem olarak yapılandırılsa da belirleyici olan "karar anı", rasyonel normların ötesine geçerek kişisel ya da kolektif bir inanç temelinde işler (s. 560). Rae'nin ifadesiyle bu durum, siyasal kararın normatif gerekçelere değil, siyasal yapının geçerliliğine duyulan "inanca" dayandığını ortaya koyar (s. 562). Dolayısıyla Schmitt'in siyasal teolojisi, yalnızca metafizik bir gelenek aktarımı değil aynı zamanda modernliğin rasyonel iddialarını aşan bir inanç ve karar alanının ifşasıdır. Bu bağlamda William Rasch da siyasal teolojinin artık Tanrı merkezli bir düzen fikrinden ziyade, kolektif siyasal düzenin seküler temsiline yöneldiğini savunur. Ona göre modern devletin temel işlevi, farklı çıkar gruplarının ve toplumsal sistemlerin parçalayabileceği siyasal birliği kurmak ve sürdürmektir (Rasch, 2019: 10). Siyasal olan, diğer toplumsal alanlara kıyasla üstün bir konumdadır ve siyasal teoloji bu üstünlüğü meşrulaştırmanın aracı olarak işlev görür.

Siyasal teoloji kavramını reddetmeleri nedeniyle Carl Schmitt'e eleştirel yaklaşan iki önemli isim vardır: Erik Peterson ve Hans Blumenberg. *Siyasal Teoloji II: Herhangi Bir Siyasal Teolojinin Aşıldığına Dair Mit* (*Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*) başlıklı eseri, bu iki düşünürü doğrudan muhatap alır. Peterson, teolojik olanın siyasallaştırılamayacağını ileri sürerken; Blumenberg, modernitenin teolojik köklerden radikal bir kopuş olduğunu savunur. Schmitt'e göre her iki yaklaşım da modern çağda siyasal meşruiyetin temellerini zayıflatarak bir temsil ve otorite krizine yol açar.

Peterson, Teslis doktrini doğrultusunda Hristiyan monoteizminin siyasal teolojiyi kategorik olarak imkânsız kıldığını ileri sürer. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın tek ve aşkın bir varlık olması, yeryüzünde bu otoriteyi temsil edecek bir egemenin varlığını

kategorik olarak dışlar (Schmitt, 2008: 35). Schmitt ise Peterson'un bu tezini, tarihsel bağlamı göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirir. Peterson, siyasal teolojiye karşı argümanlarını geliştirirken Eusebius'un fikirlerini referans alır. Eusebius'un İmparator Konstantin'i Tanrısal iradenin dünyevi temsilcisi olarak konumlandırmasına karşı çıkarak bu anlayışı "*sezaro-papist*"[23] olarak niteler (s. 81). Schmitt'e göre Peterson'un bu eleştirisi, siyasal teolojinin işlevsel niteliğini göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Eusebius'un Roma İmparatorluğu'nu Pavlus'un mektuplarında geçen *katechon* kavramıyla özdeşleştirmesi —yani Mesih karşıtının (Antichrist) gelişini erteleyen güç olarak tanımlaması— Schmitt açısından siyasal teolojinin eskatolojik düzene dair bir işlev gördüğünü ortaya koyar (s. 92). Özellikle Augustinus'un Tanrı'nın Devleti adlı eserinde, Varro'ya atıfla geliştirilen "sivil teoloji" anlayışını da dikkate almayan Peterson, siyasal teolojinin kolektif kimlik ve meşruiyet üretimindeki rolünü görmezden gelmiştir (s. 64-66). Buna karşın Schmitt, siyasal teolojinin yalnızca monarşiyle sınırlı bir mesele olmadığını savunur. Ona göre halk egemenliği, devrim ve karizmatik liderlik gibi modern siyasal olgular da teolojik anlamlandırma kalıpları aracılığıyla analiz edilebilir. Hobbes'un *Leviathan*'ında egemenliğin Tanrısal korkuya dayalı yapısı, Donoso Cortés'in kurtarıcı figürü[24] ve Max Weber'in karizmatik lideri, Schmitt'in bu yaklaşımını destekleyen örneklerdir.

---

[23] Sezaropapizm dinsel ve kamusal otoritenin tek elde toplandığı ve hükümdarın hem imparator hem de ruhani lider gibi hareket ettiği bir yönetim biçimini tanımlar (Geanakoplos, 2011: 170). Bkz. Deno J. Geanakoplos, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", (Çev. Mustafa Alican), **Tarih Okulu**, S. 9, 2011, ss. 169-198.

[24] Donoso Cortés, 1848 Devrimleri sonrasında "artık krallar yok, dolayısıyla geleneksel meşruluk da yok" diyerek, geriye yalnızca "diktatörlük" seçeneğinin kaldığını savunur. Schmitt'e göre burada "diktatörlük", monarşinin yokluğunda ortaya çıkan kararsızlık (legal belirsizlik) durumlarını aşmak amacıyla başvurulan "karar verici" bir irade arayışı olarak okunabilir (Schmitt, 2005: 54).

Son olarak, Peterson'un siyasal teolojinin sona erdiği yönündeki hükmü, Schmitt'e göre yalnızca teolojik bir değerlendirme değil, aynı zamanda bir egemenlik iddiasıdır. Schmitt, bu "sonlandırma" kararının hangi otoriteye dayanarak ilan edildiğini sorgular ve bu tutumun bizzat siyasal-teolojik bir pozisyon içerdiğini savunur. Ona göre, "siyasal teolojinin artık mümkün olmadığını söylemek, aynı zamanda bir egemenlik beyanıdır" (s. 106).

3. Carl Schmitt ve Hans Blumenberg: Modernitenin Teolojik Arka Planına Dair Bir Tartışma

Carl Schmitt, *Siyasal Teoloji* metninde moderniteyi dinî ve teolojik kökenlerinden radikal biçimde kopmuş bir dönem olarak değerlendiren Hans Blumenberg'in sekülerleşme teorisiyle de doğrudan bir polemiğe girer. Blumenberg'in sekülerleşme yorumu epistemolojik ve bilimsel bir meşruiyet zemini üzerine kuruludur. Blumenberg'e göre modern bilim, dinî açıklamaları aşarak kendi otonom rasyonalite rejimini tesis etmiş ve böylece her tür tarihsel-teolojik "yük"ten, dolayısıyla siyasal teolojiden kurtulmuştur (Blumernberg, 1983: 202, 391). Schmitt'e göre modernite, yalnızca yasal ve rasyonel kurallara dayanarak işlediğinde, hukuki geçerlilik (yasallık) sağlayabilir; ancak bu durum, siyasi otoritenin haklılığını ve kabul edilebilirliğini ifade eden gerçek anlamda bir meşruiyet üretemez (Schmitt, 2008: 118-119).

Schmitt'e göre modern bilim ve rasyonalite, kendi meşruiyet kaynaklarını Tanrı ya da Kilise gibi aşkın yapılardan koparak "kendinden menkul" bir otorite tesis etmeye çalışsa da bu süreç aslında yeni bir siyasal-teolojik gerilim biçimi üretmiştir. Karar verme yetkisinin insana devredilmesi, Tanrı'nın yaratıcı kudretine benzer bir konumlanmayı ima eder. Schmitt'e göre modern özne, karar verme ve sınır çizme yetkisini üstlenerek sekülerleşmiş bir teolojik rol benimser. Bu eleştiriyi temellendirmek için Schmitt, Blumenberg'in moderniteyi gnostisizmi aşan bir kopuş olarak

tanımlamasına karşılık, *stasis* kavramı üzerinden politik-teolojik süreklilik fikrini geliştirir. *Statis*, toplumsal ve siyasal yaşamda ayrışmayı ve ayrışma içinden doğan geçici uyumu ifade eder.[25] Bölünme ile birlik arasındaki çözümsüz ve dinamik ilişkiyi anlatır (Agamben, 2015: 11, 23). "*Stasis*"in hem huzur (quiescence) hem de çatışma (civil war) anlamına gelen çift değerli yapısı, ona göre yalnızca dilsel bir olgu değildir; aynı zamanda politik-teolojik bir yapısallığı da yansıtır. Teslis doktrininin merkezinde yer alan bu çelişkili yapı, Hristiyan teolojisinin bile içsel bir çatışma, yani bir "politiko-teolojik stasioloji" barındırdığını gösterir. Schmitt bu bağlamda Gregory of Nazianzus'un şu sözünü örnek verir: "To Hen – daima kendine karşı ayaklanır – stasiazon – pros heauton." Bu alıntı, Tanrı'nın içkinliğinde bile çatışmanın bulunduğuna, dolayısıyla teolojinin düşmanlık ve bölünme gibi siyasal kategorilerden tamamen arınmış olamayacağına işaret eder (s. 122).

Blumenberg sekülerleşme tezlerinin modern çağı geçmişin devamı olarak sunduklarını, ancak bu süreklilik anlatısının aslında tek yönlü bir kopuş fikrine dayandığını öne sürer. Ona göre söz konusu bu tezler (özellikle Karl Löwith ve Schmitt'in sekülerleşme teorileri), tarihsel düşünceyi saf ve sabit bir "teolojik öz" varsayımıyla sınırlar. Bu nedenle modernliği, önceden mevcut olan teolojik yapıların seküler formlara dönüşümü üzerinden değerlendirir (Blumenberg, 1983: 29). Blumenberg bu yaklaşımı eleştirerek, böyle bir "teolojik öz"ün hiçbir zaman var olmadığını vurgular. Zira Hristiyanlık daha ilk dönemlerinden itibaren Stoacı ve Platoncu felsefi düşüncelerle karşılıklı bir etkileşim içinde gelişmiş; Tanrı, kozmos ve insan ilişkisini tanımlarken antik felsefenin sorularını, kavramlarını ve sistematik çerçevesini benimsemiştir (s. 68–69). Bu bağlamda Blumenberg, modernitenin Orta Çağ'da ortaya çıkan bilgi ve otorite krizine verilen özgün cevaplarla şekillendiğini savunur. Modern çağ bu kriz karşısında ortaya

[25] Giorgio Agamben'e göre "iç savaş ve toplum (Common-wealth), *Behemoth* ve *Leviathan* birlikte var olur – tıpkı çözülmüş çokluk ile egemenin birlikte var olması gibi" (Agamben, 2015: 53).

çıkan yeni sorulara verilen özgül yanıtlarla biçimlenmiş tarihsel bir kopuşu ifade eder (s. 27–29).

Blumenberg'in modern siyaseti metafiziğin ve teolojinin sona erişi olarak sunmasına karşılık Schmitt, bunun yalnızca biçimsel bir kapanış olduğunu öne sürer. Ona göre bu kapanışın ardında daha derin, dönüştürülmüş ve mutlak bir teoloji biçimi gizlidir. Bu durumu "gnostik tekrar" (gnostic relapse) olarak adlandırır: "Teolojik bağlam artık gözden kaybolmuştur – fakat yapı hâlâ durmaktadır... Çatışma artık seküler bir dil içinde gizlenmiştir" (s. 106). Bu bağlamda Schmitt'in en çarpıcı açıklaması, modern ideolojilerin düşman kavramını nasıl dönüştürdüğüne ilişkindir. Ona göre, "Düşman artık kozmik bir düzenin parçası değildir; o, bu dünyada bedenlenmiş kötülüktür" (s. 104). Bu bağlamda modern devrimci ideolojiler, düşmanı yalnızca siyasal bir rakip olarak değil, insanlığın mutlak karşıtı olarak tanımlar. Gnostisizmde dünyanın kötü bir Tanrı tarafından yaratıldığına inanıldığı gibi, modern devrimci düşünce de mevcut dünyayı yozlaşmış ve kurtarılması gereken bir yapı olarak görür; bu nedenle dünyayı tümden yıkma çağrısı yapar (s. 103–104). Bu durum, siyasal olanı zedeleyen ve mutlak bir şiddet potansiyelini içinde barındıran bir kopuşu temsil eder: "Düşman artık yalnızca siyasal bir hasım değil, tüm insanlığın düşmanıdır" (s. 105).

Schmitt'e göre bu dönüşüm, siyasetin özündeki dost-düşman ayrımını metafizikleştirerek uzlaşma olasılığını ortadan kaldırır. Artık düşman yalnızca mağlup edilmesi gereken biri değil, "mutlaka yok edilmesi" gereken bir mutlak kötülük formuna dönüşmüştür: "İdeolojik bir düşman insanlığın düşmanıdır; böyle bir düşman sadece mağlup edilemez, mutlaka yok edilmelidir" (s. 107). Sonuç olarak Schmitt açısından modernite teolojik kökenlerle hesaplaşma iddiasına rağmen, paradoksal biçimde yeni bir siyasal teoloji üretmiştir. Modern seküler siyaset tanrısal olanı reddederken, onun yapılarını ve formlarını yeniden üretmiş; seküler karar vericiyi

teolojik bir konuma yerleştirmiştir. Bu durum, sekülerliğin bir kopuştan ziyade dönüşüme uğramış bir teolojik süreklilik olduğunu düşündürmektedir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler Schmitt'in Blumenberg ile tartışmasının temel hatlarını ortaya koymaktadır. Bu tartışmayı daha derinlikli biçimde ele alabilmek için, öncelikle Blumenberg'in moderniteye yaklaşımını kısaca açıklamak yerinde olacaktır. Ayrıca, Schmitt'in kendi metinlerinde açıkça formüle etmediği, ancak Löwith, Taubes ve özellikle Blumenberg ile olan diyaloglarında belirginleşen bazı siyasal-teolojik argümanlar da mevcuttur. Bunlardan en önemlilerinden biri *katechon* kavramıdır. Her ne kadar bu kavram *Dünyanın Nomosu* (*The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*) adlı eserinde açıklansa da en açık hâlini söz konusu düşünsel diyaloglar içinde kristalleştirir. Katechon, Schmitt'in liderlik anlayışı ve modern siyaseti çözümleme biçimi açısından merkezi bir rol oynar.

Katechon kavramı, Schmitt'in tarih felsefesi ile siyasal teolojinin kesişim noktasında yer alır ve eskatolojik sonun ertelenmesini ifade eder (Grimshaw, 2013: 17). Schmitt katechon'u, Hristiyan Orta Çağ'da barış ve adaleti tesis eden kutsal ve bütünleştirici bir yapı olarak gördüğü imparatorluk düzeniyle özdeşleştirmiştir. Bu çerçevede Hristiyan imparatorluk, Tanrı'nın Krallığı'nın yeryüzüne inişini geciktiren, dolayısıyla mevcut dünyevi düzenin sürekliliğini sağlayan "tutucu" bir güç olarak işlev görmüştür. Ancak Schmitt'e göre bu düzen, zamanla Hristiyan karakterinden uzaklaşarak seküler *Sezarizm*'e,[26] oradan da tiranlığa evrilmiş ve böylece meşruiyetini kaybetmiştir (Schmitt, 2006: 63). Bu bağlamda *katechon*, yalnızca eskatolojik sonu erteleyen bir unsur değil, aynı zamanda hukuki ve siyasal düzenin ilahi temellere dayanan meşruiyetini sağlayan teolojik bir dayanaktır.

[26] İmparatorun artık Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olmadığı, siyasal meşruiyetin hukuki normlara ve halkın iradesine dayandırıldığı, kutsallıktan arınmış otorite biçimidir (Schmitt, 2006: 63).

Schmitt'in Hobbes'un *Leviathan*'ına yaklaşımı *katechon* çerçevesinde değerlendirilebilir. Hobbes *Leviathan*'ı korku altındaki bireyleri bir araya getirerek dünyevi barışı sağlayan "ölümlü tanrı" olarak tasavvur etmiştir (Schmitt, 1996: 31–32). Ancak *Leviathan*, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi değildir (s. 33), onun meşruiyeti ilahi bir temelden değil, insanlar arasından yapılan sözleşmeye dayanır. Bu nedenle *Leviathan*, görünüşte kaosu bastıran ve düzeni muhafaza eden bir *katechon* gibi görünse de teolojik bağlamından kopmuştur. Schmitt'e göre Hobbes'un devlet kuramı bu nedenle başarısız olmuş ve Leviathan sembolü, kurucu işlevini yitirmiştir (s. 55).

4.1. Sekülerleşme Tartışması ve Hans Blumenberg'in Yaklaşımı

Carl Schmitt ile Hans Blumenberg[27] arasındaki eleştirel diyalog, sekülerleşme kavramının tarihsel ve teorik anlamı üzerine yoğunlaşır. Blumenberg'e göre sekülerleşme, dinsel bağların ve kutsal pratiklerin özel ve kamusal hayattan silinmesiyle sınırlı bir "azalma" değil, daha kapsamlı bir anlam dönüşümüdür (Blumenberg, 1999: 3). Ancak bu dönüşüm, modernitenin teolojik kökenlerinin sekülerleşmiş bir devamı olarak yorumlanmasına yol açan abartılı değerlendirmelerle çarpıtılmaktadır (s. 16). Bu bağlamda Carl Schmitt, Blumenberg'in eleştirilerinin en temel muhataplarından biridir. İkili arasındaki modernitenin seküler niteliğine dair diyalog, Blumenberg'in *Modern Çağın Meşruiyeti* (*The Legitimacy of the Modern Age*) adlı eserinde Schmitt'e yöneltilen örtük eleştiriyle başlar. Blumenberg, Schmitt'in "tüm modern siyasal kavramlar sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" tezi üzerinden, sekülerleşme kavramının yanlış kullanılmasını eleştirir (Griffioen, 2022: 151). Blumenberg dilsel

[27] Blumenberg'in modernite teorisi, Orta Çağ teolojisinden Rönesans'a, Aydınlanma'dan teknik aklın ve bilimsel rasyonalizmin egemenliğine kadar uzanan geniş çaplı bir düşünsel dönüşüm sürecini kapsamlı biçimde analiz eder. Ancak bu tarihsel çözümlemelerin tümüne ayrıntılı olarak değinmek, bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle tez bağlamında, onun moderniteyi nasıl tanımladığına ve bu tanımın siyasal düşünceye yansıyan boyutlarına odaklanılacaktır.

sürekliliğe vurgu yapan bu argümanın, gerçek yapısal dönüşümü perdeleyen bir "Truva atı" işlevi gördüğünü öne sürer. Ona göre, "teolojik mutlakiyetin dili, politik mutlakiyetin gerçekliğini insanların zihninde tanıdık ve meşru bir şeymiş gibi göstermek için bir araç olarak kullanılmış olabilir. Böylece doğrudan söylense asla kabul görmeyecek fikirler, bu kutsal dil aracılığıyla topluma sokulur. Bu da bu dili bir tür Truva atına dönüştürür" (Blumenberg, 1983: 89). Bu düşünceyi tamamlayacak biçimde, siyasal mutlakiyeti teolojik mutlakiyetin bir yansıması olarak tanımlar (90). Görünüşteki ve algıdaki bu sürekliliğe karşılık Blumenberg, modernitenin özgünlüğünü savunur. Bu çerçevede "sekülerleşme, geleneksel dinin basitçe çözülmesi olarak değil, egemen değerler sisteminin çeşitli kurumsal 'ideolojilere' dönüşmesi olarak anlaşılmalıdır" (s. 16).

Modernitenin özgünlüğünü savunan Blumenberg'e göre sekülerleşme, bir "yeniden işgal" (reoccupation) sürecidir. Tarihsel olarak terk edilmiş teolojik anlamların boşalttığı konumlar, modern düşünce tarafından farklı içeriklerle yeniden doldurulmuştur (Blumenberg, 2020a: 65). Bu yaklaşım, Carl Schmitt'in, modernite eleştirisinin merkezinde yer alır. Schmitt özellikle Blumenberg'in "modern çağın meşruiyeti" argümanına yasallık (legality) ile meşruiyet (legitimacy) arasında yaptığı ayrım üzerinden itiraz eder. Schmitt'e göre modern seküler sistemin yasal-rasyonel düzeni, gerçek anlamda bir meşruiyet üretemez. Yasallık, siyasal düzenin nasıl işlediğine ilişkin teknik-bürokratik bir çerçeve sunarken; meşruiyet siyasal olanın varlık sebebini açıklayan daha derin bir zemine yani geçmişe, geleneğe, karizmaya ya da ilahi bir otoriteye dayanır. Bu nedenle Schmitt, Blumenberg'in "modernitenin kendi kendini meşrulaştıracağı" yönündeki savının, moderniteye ancak bir tür "yasal meşruiyet" atfettiği gerekçesiyle yetersiz olduğunu öne sürer (Schmitt, 2008: 118-120). Buna karşın Blumenberg modernitenin geçmişle tam anlamıyla bir kopuş olmadığını kabul eder ancak bu meşruiyetin tarihsel olarak yeniden üretildiğini, yani geleneğe doğrudan bir

referansla değil, kendi içkin dinamikleriyle ortaya çıktığını savunur: "Benim kastettiğim modern çağın meşruiyeti tarihsel bir kategoridir. Tam da bu nedenle, bu dönemin rasyonalitesi kendini-güçlendirme olarak değil, kendini-ileri sürme (öz-savunma) olarak kavranır" (Blumenberg, 1983: 97). Bu bağlamda sekülerleşme, modernitenin teolojik kökleri tümüyle reddetmesi değil, onların bıraktığı boşlukların yeni tarihsel ve entelektüel içeriklerle doldurulması sürecidir.

Blumenberg modernitenin sekülerleşme aracılığıyla teolojik olana bir "kültürel borç" üzerinden açıklanmasını, modern çağın özgünlüğünü reddetmeye yönelik teolojik bir karşı söylem olarak değerlendirir (s. 25). Oysa ona göre, "sekülerleşme kavramı […] bizzat sekülerleşmenin bir sonucudur" (Blumenberg, 2020a: 69). Bu iddianın dayandığı temel ise, kavramın ortaya çıktığı tarihsel-teolojik bağlamdır. Bu bağlamda Blumenberg, sekülerleşme kavramının, tarihsel olarak kilise mallarının devlete aktarılması sürecine benzer bir mülkiyet devri analojisiyle kullandığını ileri sürer. Bu analojik kullanımın üç temel varsayıma dayandığını belirtir; sekülerleştirilen ögelerin tespit edilebilir olması, bu ögelerin başlangıçta meşru bir sahipliğe -yani tanrıya ya da kiliseye- ait olduğunun varsayılması, el koymanın tek taraflı bir işlem olması; yeni bağlamın önceki anlamı ortadan kaldırmadan onu dönüştürmesi. Bu üç kabule dayanarak yapılan açıklamalar, sekülerleşmenin geçmişten kopuş değil, geçmişin yeniden işlevselleştirilmesi olarak tanımlanmasına sebep olmaktadır (s. 55).

Blumenberg, modernliğin geçmişle ilişkisini açıklarken dönüşüm (Umsetzung) ile yeniden işlevselleştirme (Umbesetzung) kavramlarını karşılaştırır. Dönüşüm, bir kavramın veya fikrin, biçimsel olarak değişse de özünü koruyarak yeni bir bağlamda varlığını sürdürmesi anlamına gelir. Karşı-modern düşünürlere göre tarih böyle işler; eski fikirler sadece yüzeysel değişikliklerle modern çağda var olmaya devam eder. Yeniden işlevselleştirme ise tarihsel sürekliliği özlerin devamlılığı olarak değil,

işlevlerin yeniden doldurulması olarak açıklar. Yani tarih boyunca değişmeyen sabit bir "öz" yoktur; ancak belirli işlevler ve sorunlar devam eder ve bunlar farklı çağlarda farklı içeriklerle doldurulur. Dönüşüm modeliyle bakıldığında modernlik, Orta Çağ'dan devraldığı teolojik düşünceleri sekülerleşmiş bir biçimde sürdürür. Yeniden işlevselleştirme modeline göre ise modern çağ, Orta Çağ'daki soruları sormaya devam eder ama bunları yeni ve farklı içeriklerle yanıtlar. Blumenberg'e göre tarihsel kimlik, geçmişin belirli bir özünü koruyarak değil, aynı işlevleri ve sorunları yeni içeriklerle ele alarak devam eder. Bu nedenle modernlik tamamen yeni değildir ama aynı zamanda geçmişin basit bir devamı da değildir (Whistler, 2020: 261-262).[28]

Blumenberg, modern ilerleme düşüncesinin Hristiyan eskatolojisinin dünyevileşmiş bir biçimi olarak okunmasının, eskatolojik düşünceye özgünlük atfeden örtük bir varsayıma dayandığını savunur. Bu varsayım, eskatolojinin yalnızca Hristiyanlığa özgü bir aşkınlık vizyonundan türediğini öngörür. Oysa eskatolojik düşüncenin arka planında antik çağın döngüsel kozmolojisinin belirgin bir etkisi bulunmaktadır. İncil'deki eskatolojik düşünce Stoacı evren tasavvurundan izler taşır, ancak Hristiyanlık bu döngüsel yapıyı kırarak onu tekil, tarihsel ve aşkın bir sona yönlendirmiştir. Bu durum Hristiyan eskatolojisinin Stoacılığın doğal döngüsellik anlayışından farklı aşkın ve teolojik bir özgüllük taşıdığını ancak bu özgünlüğün tarihsel süreçte belirli bir dönüşüme uğradığını ortaya koyar. Bu dönüşümün en çarpıcı tezahürlerinden bir, 'acil beklenti' kavramında kendini gösterir. Zira bu kavram eskatolojinin bireyin yaşam süresi içine çekilmesini ve bireysel kurtuluş fikrine odaklanmasını tanımlar. Bu durum kozmik ve ulusal tarih

[28]Blumenberg'e göre, tarihsel biçim, tarihsel maddeye göre daha durağandır ve radikal değişimleri sınırlar. Modernitenin geçmişle kesin bir kopuş iddiası, bu tarihsel sürekliliği göz ardı eder (Blumenberg, 1983: 268). Bu nedenle, Blumenberg'in argümanları, formun sabit olmadığını ve tarihin sürekli dönüşüm içinde olduğunu gösteren Diderot, Spinoza, Simondon ve Deleuze gibi düşünürlerin görüşleriyle birlikte ele alınmalıdır (s. 271).

anlatılardan bir kopuşu ifade eder (Blumenberg, 2020a: 9-63). Blumenberg bu durumu şöyle açıklar: “Acil 'beklenti', bireyi halkının tarihsel ilgilerinden bile koparır ve kendi kurtuluşunu en yakın ve en baskıcı mesele olarak ona dayatır” (s. 42). Bu bağlamda kurtuluşun bireyin acil yaşam sürecine içkin kılınması, Hristiyan eskatolojisinin özgül yapısını tanımlar ve onun tarihsel zamana karşılık bulamayınca, eskatolojinin kendi içinde bir dönüşüme uğradığı ve ‘tarihselleştiği’ görülür (s. 43). Bu noktada Blumenberg’in özgün katkısı, sekülerleşmenin bir “dönüşüm” süreci olduğunu, eskatolojinin kendi iç çelişkileri ve beklentilerinin boşa çıkması sonucu dünyaya açıldığını göstermesidir. Bu bağlamda sekülerleşme, “'dünyeviliğin' baştan tesis edildiği süreç” olarak tanımlanır (s. 48).

Blumenberg tarihsel dönüşümlerin sabit özler ya da teleolojik bir ilerleme fikriyle değil, insanın gerçeklikle kurduğu ilişkinin işlevsel biçimde yeniden yapılandırılmasıyla açıklanabileceği düşünür. Tarihsel çağları birbirinden ayıran temel unsur, “gerçekliğin nasıl kavrandığı”dır. Her tarihsel dönem, karşı karşıya kaldığı varoluşsal ve entelektüel sorunlara verdiği yanıtlar doğrultusunda kendine özgü bir gerçeklik kavramı (Wirklichkeitsbegriff) geliştirir (Feger, 2020: 238). Blumenberg bu çerçevede tarih boyunca dört farklı gerçeklik anlayışının belirdiğini ileri sürer. Antik Çağ’daki “anlık kanıt”a dayalı klasik gerçeklik anlayışı, Orta Çağ’daki “aşkın bir otorite tarafından temin edilen” garantili gerçeklik anlayışı, modern çağda ortaya çıkan, “açık ve sürekli güncellenen bir bağlam” olarak gerçeklik kavrayışı ve son olarak, “direnç deneyimine” dayanan gerçeklik anlayışı (s. 239–241). Bu kavramsal formlar tarihsel süreç içerisinde birbirlerinin yerini alır, ancak bu geçişler içeriksel bir öz değişimi değildir (s. 243). “Gerçeklik kavramları, dönemin sorularına verdiği yanıtlar tükenip yetersiz hale geldiğinde değişime uğrar” dolayısıyla tarihteki değişim, sabit sorulara verilen farklı yanıtların ardışıklığı şeklinde işler (s. 241). Bu bağlamda Blumenberg’e göre modern çağ, insanın gerçeklikle ilişkisine reflektif bir mesafe koyduğu özgün bir dönemdir. Bu

dönemde gerçeklik, artık aşkın bir otorite tarafından teminat altına alınan sabit bir yapı değil, bütünüyle denetlenemeyen bir şey olarak kavramsallaşır (s. 249). Modern birey, gerçeklik üzerine düşünür, onu anlamlandırmaya ve tematik bir düzlemde yeniden kurmaya çalışır. Bu çaba moderniteyi önceki çağlardan ayıran temel farkı oluşturur. Bireyler gerçekliği yalnızca deneyimlemekle yetinmez, aynı zamanda onu kavramsal düzeyde sorgulama ve yeniden inşa etme yetisine sahiptir (s. 249–250). Bu bağlamda modern çağ, insanın "kendi kendini ortaya koyma" (Selbstdarstellung) kapasitesine dayanan tarihsel bir özgünlük sergiler (s. 245).

Blumenberg'in modernite anlayışı, insanın Tanrı'nın aşkınlığından koparak kendi içkin dünyasını kurma çabası olarak sunulur. Ancak Albernaz ve Chepurin, bu çerçevenin modernitenin baskı ve dışlama mekanizmalarını göz ardı ettiğini savunurlar. Onlara göre Blumenberg, moderniteyi bir "yeniden işgal" süreci olarak tanımlarken, bu sürecin içeriğini yeterince sorgulamaz, böylece modernitenin egemenlik, sömürü ve ırkçılık gibi yapılarla kurduğu ilişkiyi örtük biçimde meşrulaştırır (Albernaz ve Chepurin, 2020: 85, 100-101). Yazarlar ayrıca Blumenberg'in modernitenin aşkınlıkla bağını kestiği yönündeki iddiasını da eleştirirler. Onlara göre modernite, Tanrı'nın yerine dünyayı koyarak yeni bir aşkınlık biçimi yaratır. Bu durum özgürleştirici olduğu kadar, disipline edici ve dışlayıcı bir yapı da üretir (s. 97). Bu çerçevede "modernite hem özgürlüğü hem de yabancılaşmayı aynı anda barındırır" (s. 96). Dolayısıyla, Blumenberg'in modernliği tarihsel bir zorunluluk gibi sunması, alternatif toplumsal ve siyasal varoluş biçimlerinin imkânını gölgelemektedir.

4.2. Modern Devlet, Gerçeklik ve Meşruiyet Tartışması

Blumenberg, Carl Schmitt'in modern siyasal kavramların sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğu ve her tarihsel dönemin siyasal biçimlerinin o dönemin egemen teolojik ya da metafizik anlayışı tarafından belirlendiği yönündeki tezine karşı çıkar.

Ona göre, bir kavramın benzetme yoluyla siyasal alana taşınması, bu kavramın zorunlu olarak teolojik bir içerikten türediği ya da sekülerleşmiş bir biçim aldığı anlamına gelmez. Bu iki farklı sürecin birbirine karıştırılması, siyasal düşüncenin hatalı şekillerde temellendirilmesine sebep olur. Blumenberg bu bağlamda şu çelişkiye dikkat çeker: Eğer "her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir yasa koyucuya dönüştü" önermesi doğruysa, Aydınlanma sonrası muhafazakâr karşı-devrimcilerin monarkın kişisel egemenliğini teolojik benzetmelerle destekleme çabasına gerek kalmazdı. Dolayısıyla bu durum siyasal söylemde kullanılan dini motiflerin türetici değil, işlevsel ve stratejik olduğunu gösterir (Blumenberg, 1983: 93-94). Blumenberg ayrıca Schmitt'in Tanrı'nın yoktan yaratışı (creatio ex nihilo) kavramını siyasal karar teorisine taşımasını da bir sekülerleşme örneği olarak görmez. Ona göre bu kullanım, devrim sonrası kararın kökensizliğini ve mutlaklığını ifade eden bir metaforik uyarlamadır (s. 95).

Blumenberg, Schmitt'e dair bu argümanlarını, onun kendi argümanıyla da destekler. Schmitt'in "Siyasal teoloji hakkındaki tüm ifadelerim, hukuk teorisinde ve hukuk pratiğinde kendini dayatan teolojik ve hukuki kavramlar arasındaki sistematik yapısal akrabalığa dair bir hukukçunun beyanlarıdır" (Schmitt, 2008: 148) açıklaması üzerine, argümanlarının artık tarihsel bir aktarımı savunmadığını, yalnızca şekilsel/kavramsal benzerlikleri gözler önüne serdiğini belirtir. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak gücü ve devletin tekil egemenliği arasında kurulan paralellik, tarihsel aktarım değil, bir biçimsel denkliğe işaret eder (Blumenberg, 1983: 95).

Blumenberg, *Gerçeklik Kavramı ve Devlet Kuramı* (*The Concept of Reality and the Theory of the State*) başlıklı metninde, Carl Schmitt'in egemenliği istisna hâli üzerinden açıklayan ve siyasal olanı kararın mutlaklığına dayandıran yaklaşımına karşı, gerçeklik kavramı etrafında şekillenen alternatif bir siyasal düşünce modeli ortaya koyar. Blumenberg'e göre modern devleti anlamak için yalnızca hukuki normlara ya da karar

anına odaklanmak yeterli değildir. Bir devletin meşruiyeti, onun tarihsel bağlam içinde gerçeklik üretme kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir (Blumenberg, 2020b: 83-84).

Blumenberg, devlete atfedilen gerçeklik iddiasının özellikle olağanüstü hâl ya da savaş gibi kriz anlarında en yüksek düzeyine ulaştığını belirtir. Bu bağlamda modern devletin seküler görünümüne rağmen iktidarın hâlâ metafizik bir zemine dayandığını savunur; zira kriz, devletin varlık koşuludur (s. 84). Zamanla kriz, sorgulamaya kapalı ve mutlaklaştırılmış bir meşruiyet formu kazanır. Bu bağlamda Blumenberg şöyle yazar: "Devlet, kendisini kuran rasyonelliğin sıfır noktasından kopar ve ikinci bir doğallığa geçiş yapar; ki bu da her 'doğal' şey gibi, olanı ve nasıl olduğunu sorgulamaya karşı en katı yasağı içerir." Ancak Blumenberg, bu yapıyı sadece tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda sorgulamaya açar: "Devletin barış normuyla ilişkisi tarihsel olarak hep tükenmişlik ve kriz mantığı üzerinden mi kurulmuştur?", "Bu ilişki değiştirilebilir mi, yoksa siyasal teori açısından sabit bir gerçeklik midir?" gibi sorularla devletin meşruiyet biçimlerinin tarihsel değişebilirliğine işaret eder (s. 85). Blumenberg'e göre modern devlet, yalnızca kriz anlarındaki karar gücüyle değil; kriz öncesi ve sonrasındaki süreçleri yönetme kapasitesiyle de tanımlanmalıdır. Zira modern devletin gerçekliği, yalnızca olağanüstü hâllerle değil aynı zamanda retorik stratejiler, normatif yapılar ve iletişim biçimleri aracılığıyla da inşa edilir. Bu bağlamda "istisna"ya verilen merkezî rol, siyasal olanın doğasını tek boyutlu bir çerçeveye indirger.

Devletin gerçekliğinin yalnızca kriz anlarına indirgenip indirgenemeyeceği sorusu, Blumenberg'in siyasal olanın tarihsel formlarına dair daha geniş karşılaştırmalarına da zemin oluşturur. Blumenberg bu noktada, Aristoteles ve Hobbes'un devlet anlayışları arasındaki karşıtlığı merkeze alarak, kriz-merkezli model ile süreklilik esaslı model arasındaki temel ayrımı görünür kılar. Aristoteles'e göre devlet, insanın doğasına içkin bir oluşumdur; kendi ereğine uygun biçimde gelişen ve varlığını doğal yollarla

meşrulaştıran bir yapı arz eder. Bu çerçevede devletin gerçekliği, süreklilik taşıyan ve kriz dışı durumlarda da görünür olan bir varoluş biçimidir. Hobbes ise devleti doğa durumundaki bireylerin güvenlik arayışıyla yaptıkları bir sözleşmenin ürünü olarak konumlandırır. Bu yapay kuruluş, zamanla kendi iç mantığını izleyerek doğallaşır. Bu çerçevede devletin barışla ilişkisi, Aristoteles için doğal bir ereğin parçası, Hobbes için ise yalnızca geçici bir durak noktası olarak belirir (s. 85).

Blumenberg'e göre Hobbes'un siyasal teolojisi, dini çoğulculuğun siyasal istikrarsızlık ürettiği varsayımına dayanır. Hobbes, dini öğretilerin merkezi bir otorite tarafından denetlenmesi sayesinde siyasal düzenin sağlanabileceğini savunur. Bu bağlamda onun açısından dini hakikatlerin içeriğinden ziyade, bu hakikatlerin kim tarafından ilan edildiği belirleyicidir. Zira Hobbes'un siyasal düşünceleri, Rönesans sonrası Avrupa'da mezhep savaşları ve iç çatışmalarla şekillenen bir tarihsel zeminde ortaya çıkmıştır. Bu süreçte mutlak egemenlik anlayışı, içerdeki dinsel ve siyasal ayrılıkların bastırılması, savaşın ise dış düşmanlara yönlendirilmesi yoluyla inşa edilmiştir (Blumenberg, 1983: 90-91, 95-96). Ancak 17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu model artan entelektüel ve toplumsal dönüşümlerle birlikte sorgulanmaya başlanmıştır. Blumenberg, Pierre Bayle'e atıfla, dini inançların doğaları gereği tartışılmaz ve mutlaklık iddiaları taşıdığını, dolayısıyla siyasi düzenle bağdaşmalarının mümkün olmadığını belirten görüşlerin öne çıktığını vurgular. Ayrıca tarihsel ve ekonomik koşullardaki değişimle birlikte, dış çatışmaların iç barışı sağlamadaki işlevi de giderek zayıflamıştır. Bu bağlamda Hobbes'un dini egemenliğe tabi kılma çabası, baskıcı bir müdahale değil, tarihsel olarak zorunlu bir yeniden düzenleme girişimi olarak okunmalıdır (90). Nitekim Blumenberg'e göre: "Hobbes örneğinde görülebilen gelişme—dinin kamusallaştırılması ve siyasetin yeni bir 'her yerde hazır ve nazır' olma haliyle belirlenmesi—teolojinin siyaset aracılığıyla yaptığı bir şey değildir." "Bu açıkça görülebilir çünkü, Hobbes kamusal dinin temeli olarak Hristiyan mezheplerinin yalnızca 'en düşük ortak

paydasını' yani 'İsa Mesih'tir' gibi ifade yönünden yalın ama anlam bakımından zayıf bir formülü kabul eder." (s. 95).

Blumenberg, siyasal teoloji tartışmalarında belirleyici olanın teoloji değil, siyaset olduğunu savunur. Schmitt'e göndermeyle, "siyasal olanın önceliğinin sonu, her şeyin siyasal olduğu yönündeki yaygın iddiada görülebilir; çünkü bu öncelik, her şeyin siyasal olmasıyla değil, neyin siyasetin dışında kalacağının belirlenmesini siyasetin yetkisinde görmekle ilgilidir" tespitini yapar (s. 91). Bu bağlamda gerçek siyasal güç, siyasetin sınırlarını çizme, yani neyin siyaset-dışı sayılacağına karar verme yetkisinde yatar. Blumenberg'e göre Schmitt'in düşüncesinde sekülerleşme, teolojik içeriğin doğrudan siyasal bir figürle yer değiştirmesi değil, meşruiyet üretmeye yönelik anlatımsal bir strateji olarak işlev görür. Çünkü karar verme yetkisi, her durumda bir "özne"ye—kişisel ya da mecazi bir figüre—dayanır. Egemenlik ilişkilerinde ise bu özne, mutlaka bir otorite biçiminde somutlaşmak zorundadır. Bu nedenle Schmitt'in siyasal teorisinde sekülerleşme kaçınılmazdır. Blumenberg bu durumu şu sözlerle açıklar: "Siyasal teoloji' mecazi bir teolojidir: Egemenin tanrısal kişiliği, yasallığın henüz var olmadığı (ya da artık mevcut olmadığı) bir durumda, o yasallığı yeniden kurmak için gereken meşruiyeti sağlamak zorundadır. Bu 'teolog' için en cazip olan nokta da eski teolojinin sunduğu hayal gücü (imagery) stokunu hazır bulmasında yatar" (s. 100–101). Böylece sekülerleşme, içeriksel bir devralmadan çok, geçmişin teolojik imgelerinden yararlanarak sembolik meşruiyet inşa eden retorik bir strateji olarak belirir.

Blumenberg modern çağda tekeline ve düşmanlık kategorilerine dayalı egemenlik anlayışının geçerliliğini yitirdiğini savunur. Bu tespit, artık devletin gerçekliğinin savaş ya da fiziksel güç kullanımına değil, farklı türden siyasal mekanizmalarla inşa edildiği fikrine dayanır. Blumenberg'e göre modern dönemde siyasal gerçeklik, giderek daha fazla retorik bir karakter kazanmıştır. Devletin otoritesi, doğrudan kuvvet kullanımından

ziyade, söylemler, semboller ve kamuoyu yönelimli iletişim stratejileri aracılığıyla meşrulaştırılmaktadır. Bu dönüşüm de Carl Schmitt'in siyasal teolojisinin merkezinde yer alan "karar" ve "olağanüstü hâl" vurgusunu zayıflatmaktadır. Siyaset artık, bir olağanüstü hâlin ilanıyla görünür hâle gelmez; tersine, kararın ertelenmesi, kriz dilinin yönetilmesi ve potansiyel gücün sürekli hatırlatılmasıyla etkisini sürdürür. Bu durum, devletin aşkın ve mutlak bir hakikate değil, tarihsel, teknik ve toplumsal koşullara bağlı olarak şekillenen bir gerçekliğe sahip olduğunu ortaya koyar. Blumenberg bunu şöyle ifade eder: "Sözle eylemin bu şekilde yer değiştirmesi, büyük ölçüde siyasî gücün 'güçsüzleşmesi' gerçeğine işaret eder" (s. 98–99).

Schmitt'in egemenliği olağanüstü hâl üzerinden tanımlayan modeli, krizi son kertede şiddet yoluyla çözen bir siyasal gerçeklik anlayışına dayanır. Oysa modern devlet, özellikle 20. yüzyıldan itibaren büyük ölçekli krizleri doğrudan güç kullanımıyla değil, sözleşmeler, müzakereler, ekonomik araçlar gibi teknik ve kurumsal mekanizmalarla yönetmeye başlamıştır. Dolayısıyla, Schmitt'in "egemenlik = istisnaya karar verme" formülü, değişen siyasal ve teknik bağlamlar içinde işlevini büyük ölçüde yitirmiştir. Blumenberg'e göre barış artık egemen bir iradenin tesisiyle değil; uluslararası iş birliği, ekonomik karşılıklı bağımlılık ve teknolojik caydırıcılık gibi yapısal ağlar aracılığıyla sağlanmaktadır. Özellikle nükleer çağda savaşın maliyeti öylesine yükselmiştir ki, istisnaya karar verecek bir egemenin varlığı dahi anlamını kaybetmiştir (s. 97, 104).

Özetle Blumenberg, sekülerleşme kavramını, modernliğin kendi meşruiyetini geçmişin teolojik yapılarından bağımsız olarak kurduğunu göstermek için yeniden tanımlar. Ona göre bu süreç, özlerin aktarımı değil, işlevlerin yeni bağlamlarda yeniden yapılandırılmasıdır. Modernite, geçmişin kesintisiz bir devam değil, onunla karmaşık biçimde iç içe geçmiş, mutlak olmayan bir kopuşla biçimlenen tarihsel bir özgünlüktür. Bu yaklaşım, özellikle Karl Löwith gibi düşünürlerce eleştirilir. Löwith, modern tarih

anlayışının Hristiyan eskatolojisinin seküler bir devamı olduğunu ileri sürerek, modernliğin teolojik süreklilik içinde anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre sekülerleşme yalnızca kavramsal bir dönüşüm değil, teolojik temellerin örtük biçimde sürdürülmesidir. Bu nedenle bir sonraki bölümde Karl Löwith'in modern tarih anlayışını Hristiyan eskatolojisiyle süreklilik içinde kavrayan ve sekülerleşmeyi bu bağlamda değerlendiren yaklaşımı detaylı biçimde incelenecektir.

4. Sekülerleşme ve Tarihin Anlamı: Karl Löwith'in Blumenberg'e Eleştirisi

Karl Löwith, modern tarih felsefesinin merkezindeki ilerleme fikrini, Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmiş bir biçimi olarak görür. Bu yaklaşım, modernliğin özgün bir başlangıç olduğunu savunan Hans Blumenberg'e yöneltilmiş yapısal bir eleştiridir. Löwith'e göre modern tarih anlayışı, tarihin ereksel bir yönü olduğu fikrini Hristiyan düşüncesinden devralmış ve bu düşünceyi derinleştirerek sürdürmüştür (Löwith, 2012: 17).

Blumenberg Modern Çağın Meşruiyeti adlı eserinin "Kaderle Özdeşleştirilen İlerleme" (Progress Exposed as Fate) bölümünde, bu yoruma karşı çıkar. Ona göre Löwith, modernitenin tarihsel özgünlüğünü göz ardı etmekte ve onu yalnızca teolojik düşüncenin seküler bir uzantısı olarak değerlendirmektedir. Oysa sekülerleşme, terk edilmiş teolojik içeriklerin özsel aktarımı değil, işlevsel olarak yeniden yapılandırılmasıdır. Ayrıca Blumenberg, eskatoloji ile ilerleme arasında net bir ayrım yapılması gerektiğini savunur. Eskatoloji Tanrısal ve dışsal bir müdahaleyi, ilerleme ise tarihin içkin yapısına dayalı bir gelişimi ifade eder. Bu fark göz ardı edildiğinde, modern deneyimin kendine özgü niteliği anlaşılmaz (Blumenberg, 1983: 28, 31–32, 35). Bu çerçevede Löwith'in yaklaşımı, modernliği tarihsel bir suçluluk duygusuyla ilişkilendirir. Bu nedenle sekülerleşme tezi açıklayıcı bir kavram olmaktan çok, modernliğe ilişkin normatif bir yargı niteliği taşır (Griffioen, 2022: 45, 46).

Löwith, Blumenberg'in modernliği kendi kendini temellendiren bir "öz-belirleme" süreci olarak kavramsallaştırmasının, tarihsel sürekliliği göz ardı ettiğini savunur. Ona göre, tarihsel dönüşümleri meşru veya gayrimeşru gibi normatif kategorilerle değerlendirmek yanıltıcıdır; zira tarih, geçmişten devralınan anlamların radikal kopuşlarla değil, süreklilik içinde dönüşerek yeniden biçimlenmesiyle ilerler (Blumenberg, 1983: 49). Bu bağlamda Löwith'in temel amacı moderniteyi toptan reddetmek değil, modernliğin kendisini teolojik geleneklerden tamamen bağımsız, laik bir başlangıç olarak tanımlamasının tarihsel olarak yanıltıcı ve teorik olarak sorunlu olduğunu ortaya koymaktır (Löwith, 2012: 104, 128).

Löwith, sekülerleşme olgusunu kavramsal düzeyde ele almakla kalmaz, modernliğin tetiklediği tarihsel kriz bağlamında da değerlendirir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman düşüncesinde modernite, yalnızca siyasal ya da askerî düzlemde değil, anlam kaybı, yabancılaşma ve tarih bilincindeki kırılmalar üzerinden de sorgulanmaya başlanmıştır. Fransız ve Sanayi Devrimi gibi köklü dönüşümler insanlığın tarihe ve kendine bakışını derinden etkilemiş, insanın doğayı ve tarihi denetim altına alabileceği inancını pekiştirmiştir. Tarih artık Tanrı'nın müdahalesiyle değil, insan iradesiyle şekillenen bir yapı olarak kavranmaya başlanmıştır. Ancak bu dönüşüm, insanın kendisini Tanrı'nın yerine koyarak nihai anlamı kendi başına üretmeye çalıştığı varoluşsal ve teolojik bir krizi beraberinde getirmiştir (s. 17).

Löwith'e göre bilim ve teknoloji insan yaşamını geliştirse de Marx, Hegel, Proudhon ve Comte'un iddia ettiği gibi tarih, kesintisiz ve zorunlu bir şekilde daha iyiye doğru ilerlemez. Bu düşünce hem felsefi bir yanılsama hem de teolojik bir sapmadır. Zira tarihin bir telosa, yani ereğe doğru yöneldiği varsayımı, ancak Tanrı'nın tarihsel varlığının kabulüyle mümkün olabilir. Bu nedenle modernliğin "ilerleme" inancı, bilimsel bir kavrayıştan çok, dogmatik bir kabule dayanmaktadır (Wallace, 1981: 65).

Löwith, tarih felsefesinin siyasal sonuçlarını da göz önünde bulundurarak, modern ilerleme fikirlerinin totaliter ideolojilerle nasıl iç içe geçtiğini analiz eder. Tarihte Anlam adlı eserinin önsözünde, tarihte mantıklı bir plan varmış gibi davranmanın ya da Tanrı'nın tarihte ne yapmak istediğini anlamaya çalışmanın mümkün olmadığını kabul ettiğini ve bu görüşü temellendirmeye çalıştığını belirtir. Bu bağlamda, modern insanın tarihte anlam arayışını terk etmesi ve tarihsel olayların kendiliğinden anlam taşımadığını kabul etmesi gerektiğini savunur (Löwith, 2012: 11).

Löwith, tarihte anlam arayışının Antik düşünceye değil, Yahudi-Hristiyan geleneğe özgü bir gelişme olduğunu ileri sürer. Antik Çağ düşüncesinde tarih, döngüsel bir zaman anlayışıyla ilişkilidir. Yunan düşüncesinde felsefe, değişmeyeni ve evrensel ilkeleri araştırırken; tarih geçici, rastlantısal ve süreksiz olan insan etkinlikleriyle ilgilenmiştir. Bu bağlamda, "tarih felsefesi" kavramı Antik Yunan'da hem anlamsal hem epistemolojik açıdan sorunlu görülmüştür (s. 20). Tarihi anlamlı bir bütünlük içinde kavrama çabası Yahudi-Hristiyan düşüncesiyle birlikte gelişmiştir. Hristiyanlıkla birlikte tarih başlangıcı ve sonu olan doğrusal bir çizgide kavranmaya başlanmıştır. Löwith'e göre modern tarih anlayışı, bu teolojik modelin sekülerleştirilmiş bir devamıdır. Hristiyanlıkta merkezî olay (İsa'nın gelişi) tarihin belirlenmiş sonunu içerirken, modern ilerleme düşüncesi bu "son" fikrini alarak onu açık uçlu ve sürekli ertelenen bir gelecek tasarımıyla yeniden kurmuştur. Böylece tarihe yönelik ereksel yaklaşım, teolojik bağlamından kopartılarak seküler bir biçimde sürdürülmeye başlanmıştır (s. 21). Bu çerçevede, Löwith'e göre Hristiyanlık çağından itibaren sekülerleşen esas unsur, tarihte nihai bir yön ve anlam arayışıdır.

Tarihin evrensel bir bütünlük kazanmasının ancak eskatolojik bir süreç aracılığıyla mümkündür. Çünkü eskatolojik tarih anlayışı, geleceği bir kurtuluş ve tamamlanma ufku olarak değerlendirir. Bu perspektif de insanlık tarihine belirli bir yön ve amaç

atfederek ona içsel bir birlik kazandırmaya aracılık eder. Eskatolojik tarih anlayışına göre, "insanlık" geçmişte ya da şu anda tam anlamıyla var olan somut bir gerçeklik değil; bir fikir, bir ideal ve geleceğe ait bir projedir. Bu bağlamda Löwith, Batı düşüncesinde tarihe atfedilen anlamın temelde eskatolojik bir çerçevede şekillendiğini vurgular. Batı'da tarih, yalnızca olayların ardışık akışı olarak değil, belirli bir nihai amaca yönelen bütünlüklü bir süreç olarak kavranmıştır. Bu eskatolojik yaklaşım, Augustinus'tan Hegel'e kadar uzanan birçok düşünür tarafından benimsenmiştir (s. 36). Löwith'in ifadesiyle:

> "Bugün, evrensel tarihin birliğiyle ve onun nihai bir hedefe – ya da en azından 'daha iyi bir dünyaya' – doğru ilerlemesiyle ilgilenen bizler, hâlâ kâhince ve mesiyanik bir tektanrıcılık çizgisindeyiz; bizler hâlâ Yahudiyiz ve Hristiyanız, ancak kendimizi bu terimlerle nadiren tanımlarız. Buna karşılık, klasik bilgeliğin mirasçılarıyız. Farklı kültürlerin çokluğuyla ilgilenip, bu anlamda kurtuluşa dair hiçbir ilginin dokunmadığı önyargısız bir bilgi adına tüm doğal ve tarihsel dünyayı sınırsız bir merakla araştırdığımızda ise klasik çoktanrıcılık çizgisindeyiz. Ne tam anlamıyla antikleriz ne de eski Hristiyanlarız; biz modernleriz – her iki geleneğin az çok tutarsız bir bileşimiyiz." (s. 37)

Modernlik bir yandan Tanrı'nın tarihe müdahalesini reddederken, diğer yandan tarihe bir bütünlük ve yön atfetmeye devam eder. Bu çelişki, modern tarih anlayışının hem tektanrılı kurtuluş arzusunu hem de klasik çoktanrıcı bilginin nesnel çoğulluğunu aynı anda sahiplenmeye çalışmasında belirginleşir. Bu bağlamda Löwith için sekülerleşme epistemolojik bir sorundur.

Hristiyanlık tarihi, başlangıcı belirlenmiş ve sonu Tanrısal müdahaleyle tayin edilmiş bir süreç olarak kavrar; bu nedenle tarihi, bir sonun başlangıcı olarak yorumlar. Buna karşın modern tarih anlayışı tarihi kendi içkin yasalarıyla işleyen, sürekli ve kesintisiz bir ilerleme süreci olarak tasavvur eder. Bu ilerleme fikri modern tarih bilincinin Hristiyan kökenler taşımasına rağmen artık özünde Hristiyan olmadığını gösterir (s.

299). Löwith'e göre ne dini bir perspektiften hareketle tarihe ilerlemeci bir düzen atfetmek mümkündür ne de aklın rehberliğinde kesin ve tutarlı bir tarihsel plan inşa edilebilir (s. 300). Zira tarihsel olayların anlamı ve yönü, ancak geriye dönük bir bakışla ve sınırlı ölçüde kavranabilir. Bununla birlikte tarihin belirli ve kaçınılmaz bir doğrultuda ilerlediği düşüncesi de yanıltıcıdır. Çünkü tarihte meydana gelen olaylar, zorunlu sonuçlar değil yalnızca gerçekleşmiş olasılıklar ve potansiyellerdir. Nitekim Hristiyanlık tarihsel süreçte ortadan kalkabilir, gnostik inançlara yenik düşebilir ya da marjinal bir mezhep olarak kalabilirdi. Aynı şekilde İsa da sadece Yahudiler arasında Tanrı'nın Krallığı'nı kurmaya çalışan tarihsel bir figür olarak anılabilirdi (s. 300–301). Bu nedenle Löwith'in ifadesiyle: "Tarih, usla ve inayetle idare edilmek yerine, şansla ve kaderle idare ediliyormuş gibi görünür" (s. 301). Bu vurgu, onun tarihsel süreci ne akılla açıklanabilir ne de ilahi bir plana indirgenebilir bir akış olarak gördüğünü ortaya koyar. Löwith'in ifadesiyle bu durum, "sekülerleştirilmiş eskatoloji"dir: ilerleme fikri korunur, ancak Tanrı'nın yerini insan aklı ve tarihsel özne alır. Bu çelişkiyi şu şekilde dile getirir:

> "Eğer evren, Antikler için olduğu gibi ne ebedî ve ilahî ne de Hristiyanlar için olduğu gibi yaratılmışsa; yalnızca tek bir yön kalır: onun salt 'varoluşunun' radikal olumsallığı. Hristiyanlık sonrası dünya, yaratıcısı olmayan bir yaratım ve dinî perspektifin yokluğundan ötürü sekülerleşmiş bir saeculumdur (terimin kilise bağlamındaki anlamıyla). Hristiyan saeculumunun sekülerleşmesi, modern tarihi çelişkili bir ışık altında bırakır: kökeni itibarıyla Hristiyan, sonucu itibarıyla ise Hristiyan-karşıtıdır" (s. 304).

Löwith'e göre modern insan, umut ve anlamı artık Tanrı'da değil; bilim, teknik ve maddi ilerlemede aramaktadır. Kazanma ve iktidar arzusu, eskatolojik beklentilerle birleşerek seküler biçimde varlığını sürdürür. Bu nedenle modernlik, "Hristiyan olmadığı kadar Hristiyandır" ne Tanrı'yla bağını tümüyle koparabilmiş ne de ona sadık

kalabilmiştir (s. 303). Bu ara konum, Löwith'in ifadesiyle, modern insanı "her iki geleneğin az çok tutarsız bir bileşiği" hâline getirir (s. 37).

5.1. Tarihte Anlam Kaybı ve İktidarın Teolojisi

Löwith'in sekülerleşme eleştirisi, yalnızca modern tarih felsefesinin teolojik kökenlerini açığa çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda bu kökenlerin farkında olunmamasının doğurduğu siyasal ve etik sonuçlara karşı güçlü bir uyarı işlevi görür. Modern toplumda ilerleme fikri, teolojik kökenleri göz ardı edilerek nesnel ve bilimsel bir gerçeklik olarak kabul edilir; bu nedenle arkasındaki ideolojik yapı fark edilmez ve bu durum, Wallace'ın ifadesiyle, bir tür "yanlış bilinç" üretir (Wallace, 1981: 67). Jeffrey Andrew Barash da Löwith'in sekülerleşme eleştirisini, siyasal -teolojik yapıların "demistifikasyonu"na yönelik bir çağrı olarak değerlendirir. Löwith'e göre modern tarih anlayışında ilerleme fikrine dayanan iyimserlik, aşkın bir anlam kaynağından kopmuş olsa da hâlâ kurtuluşçu bir yapı taşır. Bu nedenle eleştirel öz-düşünümden yoksun bir tarih bilinci ortaya çıkar (Barash, 1998: 82). Wallace'ın da belirttiği gibi, modern bireyler ilerlemeyi "tarihin doğal yasası" olarak algıladıkları için bu fikrin dini ve ideolojik kökenlerini fark edemezler (Wallace, 1981: 66, 67).

Löwith'e göre tarihsel süreç ne ussal bir plana ne de ilahi inayete dayalı olarak yönetilmektedir. Tarihsel olaylar, ancak geriye dönük bir bakışla ve sınırlı biçimde anlamlandırılabilecek, zorunlu olmayan gerçekleşmiş olasılıklardır. Bu yaklaşım, özellikle Carl Schmitt ve Martin Heidegger gibi düşünürlerin "karar" merkezli siyaset teorilerine yöneltilen eleştirinin temelini oluşturur. Bu düşünürlerde "siyasal olan", aşkın değerlere değil, belirli tarihsel koşullarda ortaya çıkan karar anına indirgenir. Siyasi kararlar, evrensel bir ölçüte değil, "hiçlik karşısında verilen karar"a dayanır. Löwith'e göre bu anlayış, sekülerleştirilmiş eskatolojinin en tehlikeli biçimlerinden biridir; zira burada kurtuluş fikrinin içerdiği anlam silinmiş, ancak yapısal biçimi karar

mantığıyla korunmuştur. Bu çerçevede söz konusu düşünürler, siyasal kararlarını evrensel etik ilkelere değil, yalnızca mevcut tarihsel faktörlere dayandırarak totaliter pratiklere zemin hazırlamışlardır (Barash, 1998: 79-80; Wolin, 2012: 113).

Löwith'e göre, Schmitt'in "total devlet" anlayışı, Tanrı'ya değil, dünyevi devlete mutlak anlam yükleyen bir sekülerleştirme girişimidir. Bu durum, dinin yüzeyde geri çağrılması gibi görünse de gerçekte onun siyasal düzeye indirgenmesi anlamına gelir. Tarih bilincinin bu tür teolojik anlamlarla yüklenmesi ise insanlık açısından son derece tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle, inanç ile tarih arasındaki ayrım açık ve kesin biçimde ortaya konmalıdır. Aksi takdirde, geçmişte olduğu gibi, seküler biçimlere bürünmüş siyasal teolojik iddialar insan yaşamını yönlendirmeye devam edecektir. Bu bağlamda Löwith hem ilerleme düşüncesini hem de karar fetişizmini aynı demistifikasyon çağrısı içinde değerlendirir (Kroll, 2010).

Löwith, modernliğin içkin anlam arayışını da eleştirel bir biçimde sorgular. Modern çağda anlam, artık aşkın bir kaynaktan değil, insanın kendi iradesinden türetilmektedir. Bu durum, insanın Tanrı'nın yerine geçerek tarihsel anlam üretmeye çalışmasına yol açar; ancak bu girişim, herhangi bir evrensel sınır ya da ölçütle desteklenmediği için nihilizme açık bir zemin oluşturur (Wolin, 2012: 90). Bu bağlamda, Löwith'in sekülerleşme eleştirisi yalnızca modernliğin teolojik kökenlerini görünür kılmakla kalmaz; aynı zamanda bu kalıntıların siyasal alanda nasıl ideolojik işlevler üstlendiğini de ortaya koyar. Sekülerleşmenin temel çelişkisi, teolojik biçimlerin reddedilmesine rağmen, onların işlevlerinin seküler formlarda sürdürülebilmesinde yatar. Bu nedenle Löwith, siyasal teolojiyi sadece geçmişe ait bir düşünsel kalıntı olarak değil, modern siyasal tahayyülün kurucu bir bileşeni olarak değerlendirir.

5. Jacop Taubes ve Seküler Düzenin Teolojik Eleştirisi

Jacob Taubes, Karl Löwith'in modern tarih felsefelerini Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmiş uzantıları olarak değerlendiren tezini paylaşmakla birlikte, bu görüşü daha siyasal bir boyuta taşır. Taubes (1947)[29], tarih felsefesi ile tarih teolojisi arasında mutlak bir ayrım yapılamayacağını öne sürer. Ona göre tarihsel sürecin anlam kazanması ancak nihai bir hedef ya da son (eskaton) perspektifiyle mümkündür (Grifioen, 2022: 325). Taubes için teoloji, salt inanca veya metafiziğe indirgenemez. Teolojinin toplumsal düzenin kuruluşunda, siyasal otoritenin tesisinde ve anlam üretiminde yapısal bir rolü vardır. Bu nedenle "siyasal sonuçları olmayan bir teoloji düşünülemez; teolojik varsayımlardan bağımsız bir siyaset teorisi de kurulamaz" (Taubes, 1955: 57–58).

Tanrı tasavvuru, siyasal otoriteyi meşrulaştıran bir hiyerarşiyi temellendirir, bu hiyerarşi varoluşun tüm katmanlarını ilahi kökenli bir derece ve anlam sistemine göre düzenler. Ancak modernleşmeyle birlikte bu yapı sarsılmış, siyasal meşruiyet aşkın değil içkin temellere dayandırılmaya başlanmıştır. Taubes bu dönüşümü doğrudan "sekülerleşme" olarak adlandırmaz; çünkü Tanrı'nın yokluğunun yarattığı boşluğu çoğu zaman mitsel, arketipsel ve irrasyonel yapılar doldurmuştur. Nietzsche'den Sorel'e uzanan çizgide, modern siyaset yeniden mitin kurucu rolünü üstlenmiştir. Bu da rasyonel ve seküler bir yapı kurma arzusu taşıyan modern siyasal tahayyülün, teolojik ön kabullerden tamamen kopamadığını ve bu yapılarla sürekli bir gerilim içinde varlığını sürdürdüğünü gösterir (s. 59-62, 67-68).

Tanrı'nın toplumsal ve siyasal düzenden çekilmesiyle birlikte, bu fikrin sağladığı normatif ve yapısal çerçeve çözülmeye başlar. Taubes, Armin Mohler'e yazdığı

[29] Taubes bu konuyu 1947 yılında yazdığı *Occidental Eschatology* (*Batı Eskatolojisi*) başlıklı tezinde detaylıca tartışır. Bkz. Jacop Taubes, **Occidental Eschatology**, (çev. David Ratmoko), Stanford: Stanford University Press, 2009.

mektubunda, modern dünyada hukukun, teolojinin ve siyasal düzenin dayandığı normatif temellerin ciddi bir krize girdiğini belirtir. Bu bağlamda, Carl Schmitt'in ortaya koyduğu "yeni nomos" fikrinin bu krizi aşmak için yeterli olup olmadığını sorgular. Schmitt'in karar teorisini de seküler-modern düzenin kutsal değerlerden yoksunluğuyla birlikte değerlendirir. Ona göre, Hristiyan düzenin etkileri sürerken eski ile yeni değerler arasında görece dengeli bir geçiş yaşanmıştır. Ancak post-Hristiyan dönemde, kutsalın yerini alacak istikrarlı bir düzenin kurulamamış olması, modern toplumda ve hukuk sisteminde belirsizliklere yol açmıştır. Bu nedenle metafizik meseleler, geçmişe kıyasla daha merkezi bir önem kazanmıştır. Bu bağlamda Taubes siyasal teolojiyle ilgilendiğini ve siyasal teolojinin "belki de bütün teolojinin taşımak zorunda olduğu bir haç" olduğunu ifade eder (Taubes, 2013: 56). Siyasal teolojiyi hem modernliğin anlam krizlerini taşıyan hem de onları sorgulayan bir düşünme biçimi olarak konumlandırır.

Taubes'e göre teolojik düşünce yalnızca aşkın bir otoriteyi ilan etmekle sınırlı kalmamalı aynı zamanda otoritenin varlık zeminini kavramaya da yönelmelidir. Bu doğrultuda teolojinin iki temel yönelimi vardır: "Ya teoloji, aşkın olanı gösterecek kendi yöntemini geliştirir; ya da tüm nesnel ilişkilerin temeline inen radikal bir ontolojinin parçası olduğunu kabul eder" (s. 99). İlk yaklaşımda Tanrı, dünyadan tümüyle farklı, aşkın bir otorite olarak konumlandırılır; dünyevi iktidar ise bu aşkın kaynakla ilişkilendirilir. Bu model çoğu zaman mutlakiyetçi ya da teokratik siyasal formlarla örtüşür. Diğer yaklaşımda ise Tanrı, varlığın içkin bir boyutu olarak düşünülür. Bu durumda siyaset, aşkın bir referansa değil, kendi içinde temellendirilmiş bir yasallığa dayanır. Taubes, teolojinin bu iki kutuptan birine sıkışmaması gerektiğini savunur Teolojik düşünce Tanrı'nın hem yokluğunu hem de zorunluluğunu düşünebilecek bir derinliğe sahip olmalı; dolayısıyla "ateist bir başlangıcı olan" bir sorgulama biçimini üstlenmelidir (s. 104).

Taubes Nazi dönemi ve sonrasını anlamanın yalnızca seküler ya da rasyonalist yaklaşımlarla mümkün olmadığını bu dönemin aynı zamanda teolojik ve eskatolojik bir perspektiften de değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu noktada hem Carl Schmitt'in hem de kendi yaklaşımının, Erik Peterson'un siyasal teoloji eleştirilerini dikkate alması gerektiğini vurgular. Peterson, Roma İmparatorluğu'nun ilahi meşruiyetini savunan Eusebiusçu siyasi teolojiye karşı, Augustinus'un yaklaşımını temel almıştır. Augustinus'a göre dünyevi iktidar sınırlıdır ve Tanrı'nın Krallığı ile seküler otorite mutlak biçimde örtüşmez. Bu bağlamda Peterson, Hristiyanlığın siyasal iktidara doğrudan meşruiyet sağlamayacağını ve Hristiyan bir siyasal teolojinin imkânsız olduğunu savunur (s. 60–61). Bu bağlamda Taubes Hristiyan Kilisesi'nin ve Schmitt'in, Nazi rejimi karşısında ilahi otorite ile siyasal otorite arasındaki sınırları açık biçimde çizememesini eleştirir. Nazi Partisi önderlerinin kiliseden resmen ayrılmamış ve kilise vergisini ödemeyi sürdürmüş olmaları, ilk bakışta Hristiyan kimliklerini koruduklarını izlenimini yaratmış, ancak gerçekte bu tutum, izledikleri siyasetle bütünüyle çelişmiştir. Kilise ise bu çelişki karşısında açık bir reddiyede bulunmamış; Nazilerin Hristiyanlık kisvesi altında ırkçı programlarını meşrulaştırma çabalarına yeterince güçlü bir tepki verememiştir. Taubes'e göre bu duruma neden olan temel etkenlerden biri, Romalılar 13'te geçen "Herkes, üzerinde yetki sahibi olanlara bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yetki yoktur" ayetinin, her koşulda devlete mutlak itaati buyuran bir ilke gibi yorumlanmasıdır (s. 61). Böyle bir yorum, otoriter ve totaliter rejimlerin meşrulaştırılmasına imkân tanımıştır.

Taubes siyasal ve teolojik boyutları birlikte değerlendirmek açısından Hobbes ve Pavlus'un son derece kritik iki figür olduğunu düşünür. Hobbes'un devleti "ölümlü Tanrı" olarak tanımlaması, onun iktidarını aşkın bir mutlaklıkla değil, sınırlı ve dünyevi bir güçle ilişkilendirdiğini gösterir (s. 62). Taubes, bu yaklaşımı Pavlus'un "iç" ve "dış" alan ayrımıyla ilişkilendirir. Ona göre bu ayrım ihmal edildiğinde, insan yalnızca

dünyevi olana hapsedilmiş tek boyutlu bir varlığa indirgenir ve dünyevi otoritelere mutlak bir biçimde bağımlı hâle gelir. Taubes, Pavlus'un siyasal-teolojik ayrımı şu şekilde formüle ettiğini belirtir:

> "Elçimiz Pavlus, 'siyasal' olan için 'iç' ve 'dış'ı ayırt etmeyi başarmıştı. Böyle bir ayrım yoksa, 'taht ve güçlerin' merhametine kalırız ki bu, 'monistik' bir evrende, öte dünya bilincinden yoksun olmak demektir. Ruhaniyle dünyevi arasındaki sınır tartışılabilir ve bu sınır sürekli yeniden çizilir (bu, siyasal teolojinin bitmeyen görevidir). Ancak bu ayrım ihmal edilirse, (Batı'nın) son nefesini veririz — kiliseyle sivil gücü her zaman ayrı tutan Thomas Hobbes için de durum aynıdır" (s. 62).

Taubes'a göre, ruhani ve siyasal alanlar arasında kesin bir ayrım yapılmazsa, toplum otoriterliğe ve totalitarizme açık hâle gelir. Bu nedenle siyasal teolojinin temel görevi, bu iki alan arasındaki sınırı sürekli olarak yeniden düşünmek ve yeniden inşa etmektir.

Taubes, Carl Schmitt'in "Egemen, olağanüstü hâl hakkında karar verendir" tanımını yalnızca teolojik bir önermeden ibaret görmez; bu ifadeyi, modern sekülerleşme sürecinin ortaya çıkardığı yapısal bir krizin ifadesi olarak değerlendirir. Pozitivist hukuk anlayışı, normlara dayandığı için istisna hâllerine karşı hazırlıksızdır. Taubes, Schmitt'in "karar" kavramını zamana ve ahlaki sorumluluğa ilişkin olarak değerlendirir. Ona göre "Tartışma sonsuza kadar sürdürülemez; bir noktada harekete geçmek gerekir. Bu, zamanın ahlaki bir problem olduğunu ve kararcılığın da zamanın sınırlılığına dayandığını gösterir" (s. 74). Bu bağlamda Schmitt'in düşüncesinin merkezinde yer alan "siyasal-teolojik sorunun" tüm sekülerleşme girişimlerine rağmen modernlik içinde canlılığını sürdürdüğü görülür. Taubes'e göre bu durum, teolojik olanın tamamen yok edilmediğini, yalnızca dönüşerek geri döndüğünü gösterir.

Hem Schmitt hem de Taubes için tarih, sürekli ilerleyen bir hat değil, karar anlarının ve krizlerin damgasını vurduğu dramatik bir süreçtir. Taubes Schmitt'in tarihi, doğrusal ve

kesintisiz bir ilerleme süreci olarak değil, belirli kopuşlar, krizler ve olağanüstü anlarla biçimlenen bir yapı olarak kavradığını belirtir. Bu yaklaşımını söyle ifade eder, "Ben, Schmitt'in tarihi bir aralıklarla düşünme biçimi (Fristendenken) olarak kavradığını düşünüyorum. Zaman, belirli bir sona sahip bir süreçtir ve bu, felsefi ve teolojik düşüncede daha önce hiç bu kadar açık bir şekilde ifade edilmemiştir" (s. 73). Tarih, Taubes'in yaklaşımında da yalnızca olayların kronolojik sıralanışı değil, aynı zamanda özgürlükle yüklü bir anlam alanıdır. Eskatolojik tarih anlayışı, Tanrı'nın çağrısına verilen yanıtla başlayan dramatik bir süreci ifade eder. Döngüsel zaman fikrini kıran bu yaklaşım, tarihe yön ve son duygusu kazandırır. Taubes için bu son, sadece bir yıkım değil, aynı zamanda bir özgürleşme imkânıdır. Dolayısıyla eskatoloji, onun düşüncesinde devrimci bir siyasallığın da temelini oluşturur (Güngörmez, 2014: 116–120). Bu bağlamda, karar kavramı tarihin akışını dönüştüren bir olaya karşılık gelir; tarih, ancak karar ile anlam kazanır (Griffioen, 2022: 326–327). Ancak Taubes, Schmitt'in olağanüstü hâl kuramında olduğu gibi, krizi kontrol altına almaktan ziyade, kaosla yüzleşmenin ve onu kabullenmenin siyasal bir sorumluluk olduğunu savunur.

Taubes, modern hukuk ve siyasetin temel gerilimini "karar anının zorunluluğu" ile "normların evrenselliği" arasındaki çatışmada görür. Ona göre bu gerilimi görünür kılmak, modern siyasal düşüncenin asli görevlerinden biridir. Bu açıdan Schmitt'in istisna kavramı değerlidir; ancak Schmitt, istisnayı devletin bekası ve düzenin korunması bağlamında mutlaklaştırarak mesiyanik kopuşun potansiyelini daraltır. Taubes, bu nedenle kurtuluşu erteleyen, tarih dışına iten veya düzenin devamlılığına hapseden her türlü yaklaşıma karşı çıkar. Ona göre kurtuluş, yalnızca teolojik ya da metafizik değil, aynı zamanda siyasal ve tarihsel bir müdahale olanağıdır. Bu müdahale, mevcut düzenin yeniden üretimine değil, radikal bir kopuşun gerçekleşmesine de odaklanmalıdır.

Taubes, bu çerçevede Schmitt'in 1932'de Naziler ve Komünistler karşısında Weimar Anayasası'nın 48. maddesini kullanarak başkanlık sistemi önerisini de yalnızca bir hukukî pozisyon olarak değil, tarihsel bir kriz bağlamında değerlendirir. Bu öneriyi ahlaki temelde yargılamaktan çok, Schmitt'in kriz analizini ciddiye almayı tercih eder:

> "48. maddeyi kullanan bir hükümet ile demokrasiden birini seçmek zorunda kalsaydım, hangisini seçeceğimden hiç şüphem olmazdı. Ve şimdi son noktaya gelelim: Ben bile bunu tam olarak anlamıyorum, fakat size anlatacağım. Bir teolog olmak bir şeydir, bir filozof olmak başka bir şeydir, bir hukukçu olmak ise yine başka bir şeydir. Benim tecrübeme göre, bunlar dünyayı anlamanın oldukça farklı yollarıdır. Hukukçu, dünyayı olduğu haliyle meşrulaştırmak zorundadır. Bu, onun eğitimine ve hukukçu olmanın gerekliliklerine dayanır. O, entelektüel dürüstlüğe sahip bir adamdır; görevi yasa koymak değil, yasayı yorumlamaktır. Schmitt'in tek kaygısı, Partinin ve kaosun galip gelmemesi, devletin sağlam kalmasıydı—her ne pahasına olursa olsun. Teologlar ve filozoflar için bunu anlamak zordur; ancak hukukçular için, hangi ayrıntılar göz ardı edilmek zorunda kalırsa kalsın, eğer yasal bir biçim bulunabiliyorsa, bu yapılmalıdır, aksi takdirde kaos hüküm sürer. İşte Schmitt, bu durumu sonradan katechon olarak adlandırdı: derinlerden yükselen kaosu engelleyen güç. Ben dünyayı bu şekilde düşünmüyorum, bu benim tecrübem değil. Kendimi bir apokaliptik olarak görüyorum: her şey cehenneme gidebilir. Dünyaya, olduğu haliyle hiçbir ruhsal yatırımım yoktur. Fakat anlıyorum ki, başka biri bu dünyaya yatırım yapar ve kıyameti, hangi biçimde olursa olsun, düşman olarak görür. Onu kontrol altına almak ve bastırmak için her şeyi yapar; çünkü buradan, bizim başa çıkamayacağımız güçler ortaya çıkabilir" (Taubes, 2013: 80).

Taubes burada Schmitt'in siyasal düşüncesine karşı mesafesini belirtir. Schmitt'e göre hukukçunun temel görevi, düzenin devamını sağlamaktır. Bu bağlamda katechon, yalnızca teolojik bir mecaz değil, aynı zamanda somut bir siyasal stratejidir. Buna karşılık Taubes, teolojiyi bir düzen kurma aracı olarak değil, düzenin mutlaklaştırılmasına karşı yöneltilmiş düşünsel ve siyasal bir müdahale biçimi olarak değerlendirir. Onun apokaliptik duruşu siyasal olanın yeniden düşünülmesine imkân tanır. Böylece iki düşünür, "düzen mi, kopuş mu?" sorusu etrafında keskin bir biçimde

ayrışır: Schmitt için düzenin sürekliliği, Taubes içinse onun olası sonu belirleyicidir (s. 80).

Carl Schmitt ve Jacob Taubes, içinde bulunduğumuz dünyayı res mixtae yani melez ve belirsiz bir durumda tarif ederler. Bu dünya, düşünürleri mevcut siyasal düzenin korunması ile radikal devrimci kopuş arasında net ve keskin bir seçim yapmaya zorlar. Schmitt ve Taubes, bu karşıtlığı bulanıklaştıran yaklaşımları eleştirir ve Hans Blumenberg gibi farklı pozisyonları uzlaştırmaya çalışan düşünürleri eleştirel bir mesafe ve ironiyle değerlendirirler. Bu bağlamda her iki düşünür de modern siyasal teorinin temel sorununun, karar anının taşıdığı radikal potansiyeli görmezden gelmek olduğunu ileri sürerler (Griffioen, 2022: 143).

6. Reinhart Koselleck: Zamanın Yapısal Dönüşümü ve Modernliğin Seküler Teolojisi

Sekülerleşme Tartışmalarına Tarihsel Bir Müdahale

Sekülerleşme ekseninde Schmitt, Blumenberg, Löwith ve Taubes arasında yürütülen tartışmalar, modernliğin teolojik mirasıyla kurduğu ilişkinin epistemolojik, siyasal ve felsefi boyutlarını sorgularken tarihsel zamanın yapısal dönüşümü bu düşünsel konumlanışların örtük fakat belirleyici bir bileşeni olarak öne çıkar. Reinhart Koselleck'in sekülerleşme anlayışı bu örtük boyutu kavramsal düzeye taşıyarak tartışmanın merkezindeki sorunlara özgün bir tarihsel zaman perspektifiyle yaklaşır (Griffioen, 2022:197-198).

Blumenberg, Löwith'in "ilerleme, sekülerleştirilmiş eskatolojidir" tezinin zamanla akademide sorgulanmaksızın kabul görmesini eleştirir. Ona göre bu durum, modernitenin kendi anlam üretme kapasitesinin göz ardı edilmesine ve özellikle ikinci

kuşak düşünürler[30] tarafından tarih felsefesinin temeli olarak benimsenmesine neden olmuştur (Blumenberg, 1983: 27-28). Bu bağlamda sekülerleşmenin ikinci kuşak düşünürlerinden olan Koselleck ile Löwith arasındaki kuramsal ilişkiyi açıklamak, moderniteye dair yaklaşımların sekülerleşme tezine yönelik yapılandırıcı etkilerini analiz edebilmek için anlamlıdır. Löwith'in modern tarih anlayışını Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmiş bir devamı olarak gören yaklaşımı, Koselleck'in özellikle *Kritik ve Kriz* adlı eserinde geliştirdiği tarih anlayışıyla belirli açılardan örtüşmektedir. Koselleck'in ilerleme fikrinin tarihsel zamanın teolojik anlamından sıyrılarak seküler bir yapı kazandığı yönündeki argümanları Löwith'in temel tespitleriyle yakınlık gösterir (Koselleck, 2012: 20-21). Ancak Koselleck, Löwith'ten farklı olarak sekülerleşme sürecini yalnızca teolojik süreklilik ekseninde ele almaz, sekülerleşme sürecini siyasal ve toplumsal dönüşümüler bağlamında tarihsel olarak analiz eder. Löwith, Hristiyan eskatolojisinin modern ilerleme düşüncesi içerisinde dünyevileştirilmiş bir biçimde devam ettiğini savunurken Koselleck modern tarih felsefesinin bu teolojik mirası nasıl yeniden işlevselleştirdiğini özellikle de burjuva eleştirisi aracılığıyla siyasal çatışmayı bastırmak için nasıl kullanıldığını çözümlemeye çalışır. Bu doğrultuda Koselleck, sekülerleşmenin yalnızca içeriksel bir süreklilik olmadığını, aynı zamanda modern dönemde siyasal meşruiyet krizlerini derinleştiren tarihsel-siyasal bir dönüşüm olduğunu ileri sürer (Kroll, 2010: 121–123).

Koselleck'in sekülerleşme sürecini siyasal boyutlarıyla birlikte ele alarak yeniden düşünmesi, bu alandaki tartışmalara özgün bir kuramsal katkı sunmaktadır. Sekülerleşme tezini Schmitt'in siyasal düşüncesiyle ilişkilendirerek yeniden

[30] İkinci kuşak sekülerleşme kuramcıları arasında Reinhart Koselleck, Hanno Kesting ve Hermann Lübbe gibi isimler öne çıkar. Bkz. Sjoerd Griffioen, **Contesting Modernity in the German Secularization Debate: Karl Löwith, Hans Blumenberg, and Carl Schmitt in Polemical Contexts**. Leiden and Boston: Brill, 2022.

yorumlaması da bu özgünlüğü pekiştirmektedir. Sjoerd Griffioen'a göre Koselleck her ne kadar Löwith'in temel tezini paylaşsa da onu Carl Schmitt'in siyasal düşüncesiyle — özellikle karar ve temsil teorisiyle— ilişkilendirerek yeniden yorumlamıştır (Griffioen, 2022: 200).[31] Koselleck'e göre modernitenin krizinin temelinde Aydınlanma'nın eleştirel yapısının siyasal kararı görünmez kılan bir kopuşa yol açması vardır (Koselleck, 2012: 18). Karar ve temsil kavramlarını tarihsel zamana içkin ontolojik kategoriler olarak ele alan düşünür, modernitenin rasyonalist ve evrenselci dili içinde bastırılan siyasal olanı, tarihsel-zamansal özgüllüğü temelinde yeniden düşünmeyi mümkün kılar. Bu yönüyle sekülerleşme tartışmalarına, siyasal olanın ontolojik imkânları doğrultusunda yaklaşarak özgün bir katkı sunar.

Schmitt'in Koselleck üzerindeki etkisi Niklas Olsen tarafından da hem teorik hem de metodolojik düzeyde ele alınır. Olsen, Koselleck'in Schmittt'in muhafazakâr siyasal konumunu ve kararcı anlayışını doğrudan benimsemediğini, tarihsel düşünceyi yeniden kurmaya ve politik sorumluluğa dayalı bir tarih felsefesi geliştirmeye yöneldiğini öne sürer (Olsen, 2011: 202). Koselleck'in bu yaklaşımı, siyasal olanın ontolojik statüsüne ilişkin Schmitt'in görüşlerini tarihsel bir çerçevede yeniden düşünmeye olanak tanıdığı gibi, modernliğin meşruiyet krizine dair özgün bir kavramsal zeminin de önünü açmaktadır. Koselleck'e göre sekülerleşme, modernliğin siyasal meşruiyetini zamanın yeni rejimleri üzerinden kurma çabasının bir ifadesidir (Koselleck, 2005). Bu doğrultuda sekülerleşmeyi dönüşen tarihsel zaman kurgusunun modern siyasal düzenin krizleriyle nasıl iç içe geçtiğini gösteren tarihsel bir süreç olarak analiz eder.

[31] Löwith, Koselleck'in 1954 yılında tamamladığı *Kritik ve Kriz* başlıklı doktora tezinin jüri üyelerinden biridir (Griffioen, 2022: 201). Bununla birlikte Koselleck söz konusu çalışmanın asıl fikirsel yönlendiricisinin Carl Schmitt olduğunu belirtir (Koselleck, 2012) ve Schmitt'i tezinin "gayri resmî danışmanı" olarak tanımlar (Olsen, 2011:198).

Schmitt'in siyasal ontolojiye dair görüşlerinin Koselleck üzerindeki etkisi, yalnızca teorik düzeyde değil, tarihsel analiz biçimi ve kavramsal çerçevesi açısından da belirleyicidir. Bu etki, Koselleck'in sekülerleşme kavrayışında zamanla geçirdiği dönüşümde açık biçimde izlenebilir.

Timo Pankakoski, Koselleck'in sekülerleşme düşüncesine dair yaklaşımının evrimini kapsamlı bir biçimde analiz etmiştir. Ona göre Koselleck, erken dönem çalışmalarında —özellikle Kritik ve Kriz başlıklı doktora tezinde— Carl Schmitt ve Karl Löwith'in etkisiyle sekülerleşmeyi modernliğin kurucu bir özelliği olarak kavramlaştırmıştır. Bu bağlamda sekülerleşme, Tanrı'ya dayalı siyasal otoritenin çözülerek yerine insan aklının, ahlaki normların ya da tarihsel yasaların ikame edilmesi süreci olarak değerlendirilmiştir. Ancak Koselleck, zamanla bu yaklaşımını değiştirerek sekülerleşmenin her şeyi açıklayan bütüncül bir kuram değil, bazı tarihsel dönüşümleri anlamaya elverişli bir araştırma aracı olduğunu savunmaya başlamıştır (Pankakoski, 2013: 217). Sekülerleşmeyi, bu açıdan "tarihin hakikati" değil, belirli tarihsel çatışmaları kavramsal düzeyde analiz etmeye imkân tanıyan bir yöntemsel çerçeve olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda Koselleck, Schmitt'in "yeniden işgal" (reoccupation) kavramını kendi tarihsel-kavramsal yöntemine uyarlayarak, modern çağın temel kavramlarının görünüşte seküler olsalar dahi çoğunlukla eski teolojik anlam yapılarını içerdiğini ileri sürmüştür (s. 230). Bu yaklaşım, aynı zamanda Blumenberg'in "boşalan işlevlerin yeni anlamlarla doldurulması" şeklinde tanımladığı reoccupation düşüncesiyle de örtüşmektedir (s. 234–237). Bu çerçevede Koselleck'e göre sekülerleşme yalnızca dinin geri çekilmesi değil, siyasal çatışmaların yeni kavramsal biçimler içinde yeniden örgütlenmesidir. Bu bakımdan sekülerleşme, modern çağda kavramlar aracılığıyla yürütülen siyasal mücadelelerin taşıyıcısıdır. Örneğin "barış" talep eden bir söylem, görünüşte evrensel bir ideale işaret etse de aslında belirli bir siyasal düzenin meşrulaştırılmasına hizmet ediyor olabilir. Bu nedenle sekülerleşme,

basit bir din-siyaset ayrımından ziyade, siyasetin teolojik mirasla sürmekte olan kavramsal hesaplaşma biçimi olarak okunmalıdır. Bu bağlamda Koselleck modernliğin teolojik mirasını süreklilik ve kopuş ekseninde değerlendirme imkân tanımaktadır.

7.1. Zamanın Dönüşümü, Sekülerleşme ve Siyasal Meşruiyet

Koselleck'in tarihsel düşünceye yönelik en özgün katkılarından biri, modernitenin karakterini zamanın yapısal dönüşümü üzerinden kavramsallaştırmasıdır. Koselleck'e göre moderniteyi geleneksel dünyadan ayıran başlıca fark, zamanın artık döngüsel ya da eskatolojik bir çerçevede değil, açık uçlu, doğrusal ve geleceğe yönelmiş bir yapı olarak düşünülmeye başlanmasıdır. Bu yeni zaman rejimiyle birlikte tarihsel düşünce biçimlerinin değişmesinin yanında siyasal tahayyül, toplumsal örgütlenme biçimleri ve öznelik formları da köklü biçimde dönüşmüş, başka bir deyişle modernitenin epistemolojik ve ontolojik temelleri yeniden yapılandırılmıştır (Koselleck, 2005).

Koselleck, tarihsel zamanın kronolojik bir dizilim olmadığını, toplumsal anlamın üretildiği yapısal bir düzlem olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda geliştirdiği "deneyim alanı" (Erfahrungsraum) ile "beklenti ufku" (Erwartungshorizont) arasındaki ayrım üzerinden modern tarihsel bilincin temel yapıtaşlarını ortaya koymaya çalışır. Deneyim alanı, geçmişin bilgisi ile kolektif hafızada katmanlaşmış olayların oluşturduğu bir bütünlüğü ifade etmektedir. Zaman burada ardışık bir çizgide ilerlememekte, iç içe geçerek eşzamanlı bir şekilde işlemektedir. Buna karşın beklenti ufku, henüz gerçekleşmemiş olanın tahayyülüne dayanmaktadır. Gelecek sürekli ötelenen, görünmeyen ancak yön belirleyen bir ufuk olarak siyasal ve tarihsel hareketi yapılandırmaktadır. Bu çerçevede zaman, yalnızca geçip giden bir akış değil, anlamın, eylemin ve meşruiyetin kurucu zemini olarak belirmektedir (Koselleck, 2004: 260-261). Geçmişin deneyimlerinin artık geleceği belirleyen bir referans çerçevesi sunmamasıyla birlikte, gelecek giderek deneyimle temellenmeyen projeksiyonlar ve ütopyalarla

doldurulmaktadır (s.255–260). Gelecek geçmişin deneyiminden koparıldığında, beklenti artık yalnızca umut dolu olmaktan çıkarak yönlendirici ve normatif bir programa dönüşmektedir (s. 263).

Geleneksel toplumlarda siyasal iktidar genellikle Tanrısal irade ya da tarihsel gelenekler aracılığıyla meşrulaştırılırken, modern dönemde bu meşruiyet geleceğe yönelik seküler idealler temelinde inşa edilmeye başlanmıştır. Koselleck bu dönüşümü şu şekilde ifade eder: "Tarih, artık kurtuluşun gerçekleşeceği bir alan değil, kurtuluşun rasyonel olarak gerçekleştirileceği bir programdır" (s. 4). Burada söz konusu olan yalnızca kutsal olanın geri çekilişi değil, siyasal yönelimin yapısal bir dönüşümüdür. Bu değişimle birlikte modernliğin siyasal tahayyülünde yeni bir teleolojik yönelim belirginleşmiş, özgürlük, eşitlik ve ilerleme gibi seküler kavramlar, Tanrısal kurtuluşun yerini alan dünyevi vaatler haline gelmiştir. Bu dönüşüm, siyasal ontoloji açısından da derin etkiler doğurmuştur. Siyasal karar, tarihsel özgüllüğünü ve kontenjan doğasını yitirerek, evrensel normlara içkin zorunlu bir rasyonaliteye indirgenmiştir. Böylece siyasal olanın özünde taşıdığı çatışma, belirsizlik ve sorumluluk boyutları görünmez kılınmıştır. Koselleck, modernliğin bu eğilimini eleştirerek karar ile zaman arasındaki ilişkinin yeninden düşünülmesi gerektiğini vurgular: "Eğer karar, yalnızca evrensel normlara dayanıyorsa, tarihsel özgüllüğü içinde taşıdığı etik ve siyasal sorumluluk da bastırılır" (Koselleck, 2012: 21). Bu bastırma modern siyasal düzenin meşruiyet üretiminde karşı karşıya kaldığı temel krizlerin sebebidir. Koselleck'e göre modernitenin temel sorunu, siyasal çatışma ve karar gibi kurucu unsurların bastırılması ve bu bastırmanın zamanla krizler şeklinde ortaya çıkmasıdır (s. 19-22).

Koselleck'e göre siyasal olan, yalnızca kurumsal yapılar, hukuki normlar ya da rasyonel ilkeler aracılığıyla kavranamaz. Siyasalın özü, insanlık tarihine içkin bazı "meta-tarihsel" karşıtlıklara —örneğin doğum/ölüm, iç/dış, yukarı/aşağı gibi — dayanır. Bu

karşıtlıklar tarihsel deneyimden önce gelen, insan varoluşuna içkin yapısal ayrımlardır ve siyasalın eşitsizlik, çatışma ve düzenleme gibi kurucu işleyiş biçimlerinin ontolojik temelini oluştururlar. Bu nedenle siyasal pratikler – karar alma, aidiyet üretimi, düşman ayrımı – yalnızca normatif düzenlemelerle açıklanamaz. Bu pratikler insanın doğayla, başkalarıyla ve zamanla kurduğu tarihsel ve varoluşsal ilişkilerin kristalleşmiş biçimleridir (Koselleck, 2009: 33–35). Bu ontolojik çerçeve Koselleck'in moderniteye yönelttiği temel eleştirinin zeminini oluşturmaktadır. Ona göre siyasal olan, teknik araçlarla çözülebilecek bir yönetim meselesi değil, anlamla yüklü, tarihsel deneyim ve varoluşsal karşıtlıklarla örülmüş, modernitenin bastırdığı ancak kriz anlarında yeniden görünür hâle gelen kurucu bir alandır.

Koselleck'in modernliğe yönelik eleştirel yaklaşımının belirgin bir değerlendirmesi Kritik ve Kriz adlı eserinin giriş bölümünde yer alır. Koselleck burada, Soğuk Savaş döneminde belirginleşen iki kutuplu dünya düzeninin, Avrupa tarihinin evrenselleşmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu savunur. Avrupa, kendi tarihsel bağlamında şekillenen siyasal kategorileri evrensel normlara dönüştürerek karar, temsil ve egemenlik gibi siyasalın temel gerilim alanlarını görünmez kılmaya çalışmıştır. Bu evrenselleştirme girişimiyle yalnızca siyasal olanın tarihsel ve ontolojik özgüllüğünü silikleştirmekle kalmamış, aynı zamanda siyasalın bastırılmış yapısının kriz formunda geri dönmesine de zemin hazırlamıştır. Koselleck'e göre, modern dünya, "karar gerektiren politik bir krizin" içindedir ve bu kriz ancak siyasal olanın tarihsel ve ontolojik temellerine geri dönülerek kavranabilir (Koselleck, 2012: 13). Bu bağlamda modernite, çözümlenmesi gereken bir patoloji olmasının yanında, siyasal olanın bastırılmış kökenlerinin tarihsel olarak yeniden gündeme gelmesine imkân tanıyan bir eşiktir.

Koselleck'e göre modernitenin krizi tarihsel zamanın anlamı ve işlevine dair yaşanan yapısal bir dönüşümden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda 1500–1800 yılları arasındaki dönem zamanın yalnızca olayların arka planı olmaktan çıkarak, siyasal ve toplumsal düzenin kurucu bir kategorisine dönüştüğü tarihsel bir eşiği temsil etmektedir. Bu dönem tarihsel zamanın araçsallaşmasına giden sürecin başlangıcıdır (Koselleck, 2004: 10–12). 16. yüzyıla kadar egemen olan Hristiyan zaman anlayışı, eskatolojik bir beklenti ile sürekli ertelenen bir son arasında kurulan gerilimli bir yapıya dayanmıştır. Koselleck'in ifadesiyle, "Hristiyanlık tarihi esasen bir beklenti tarihidir; dünyanın sonunun her an gelebileceği düşüncesi ile bu sonun sürekli ertelenmesi arasında kurulan bir tarihtir" (s. 11). Bu eskatolojik yapıda, her büyük tarihsel olay —örneğin Osmanlı kuşatmaları, mezhep savaşları, ya da iç ayaklanmalar— kutsal metinlerdeki figürlerle, özellikle Gog, Magog ya da Deccal (Antichrist) ile ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Bu bağlamda Kutsal Roma İmparatorluğu'nun tarihsel rolüne, yalnızca dünyevi değil, aynı zamanda kozmik bir anlam atfedilmiştir. İmparatorluk "Antichrist'in gelişini geciktiren katechon" olarak konumlanmış, dolayısıyla varlığı, sadece politik düzenin değil, Tanrısal düzenin sürdürülmesinin de garantisi olarak görülmüştür (s. 12).

Bu eskatolojik-zamansal yapı tarihsel olayların anlamlandırılma biçiminin yanında ilerleme düşüncesinin içeriğini de belirlemiştir. Orta çağ düşüncesinde ilerleme, modern anlamda dünyevi ve tarihsel bir gelişim süreci olarak değil, bireysel ruhun Tanrı'ya yönelen ahlaki ve ruhsal tekâmülü olarak kavranmıştır. Dolayısıyla ilerleme, kronolojik zaman içinde ölçülen bir tarihsel süreç değil, ruhun kutsal düzene yaklaşımını ifade eden zamansal bir yoğunluk olarak anlaşılmıştır. Koselleck'e göre Orta Çağ'a egemen olan *İki Krallık Öğretisi* bu anlayışı kurumsallaştıran temel kuramsal çerçeveyi oluşturmuştur. Bu öğretiye göre dünyevi olan, geçici, yozlaşabilir ve asli hakikatten uzak olarak değerlendirilmiş, gerçek ve kalıcı olanın yalnızca Tanrısal Krallık'ta tecelli edeceğine inanılmıştır. Bu nedenle tarihsel gelişim dünyevi bir ilerleme olarak değil,

dünya düzeninin çözülmesi ve yozlaşmasıyla ilahi kurtuluşa yaklaşma yönündeki bir işaret olarak okunmuştur. Bu bağlamda bilimsel keşifler, mimari başarılar ya da toplumsal huzur dönemleri gibi yerel ve sektörel ilerlemeler tanınsa da bunlar hiçbir zaman süreklilik arz eden, içkin bir tarihsel ilerleme fikrine dönüşmemiştir (Koselleck, 2009: 171–172).

Reformasyon'la birlikte teolojik zaman yapısının bütünlüğü çözülmeye başlamıştır. Luther, Zwingli ve Calvin gibi reformcu figürler, Tanrı'nın sözünü yorumlama tekelini kiliseden alarak bireysel vicdana devrettiklerinde yalnızca bir dinsel devrim başlatmakla kalmamış, aynı zamanda zamanın algılanış biçimini kökten dönüştüren bir kırılmanın da önünü açmışlardır. Kutsal metinlerin bireysel yorumlara açılması, zamanın yalnızca Tanrısal bir kurtuluş planına tabi olarak değil, insan deneyimiyle örülen bir tarihsel süreç olarak kavranmasına imkân tanımıştır. Bu kırılma, siyasal olanın da dönüşümüne yol açarak, zamanın hızlandırılabilir, bölünebilir ve yönetilebilir bir araç haline gelmesini mümkün kılmıştır. Koselleck bu dönüşümü şu şekilde ifade eder: "Reformasyon'un etkisiyle teolojik olan siyasal olandan ayrışmış, bunun yerine tarihsel zaman hızlanan, bölünebilen ve siyasal olarak yönetilebilen bir araç haline gelmiştir" (Koselleck, 2012: 13–14).

Bu dönüşüm, zamanın artık yalnızca kutsal metinlerde vaat edilen bir eskatona yönelmek yerine, dünyevi geleceğe dair tasarımlarla doldurulmasına yol açmıştır. Başlangıçta Reformasyon'un içindeki devrimci coşku, kıyamet beklentisiyle yüklenmiştir. Bu bağlamda kıyamet ve "zamanın kısalması" gibi eskatolojik imgeler, hem Tanrısal müdahalenin yaklaştığına dair bir teyakkuz hali yaratmış hem de mevcut düzenin yıkılmasına yönelik radikal bir çağrı işlevi görmüştür (Koselleck, 2004: 12-13). Ancak kısa süre içerisinde bu imgeler, mezhepler arası iktidar mücadelelerinin ve siyasal meşrulaştırma stratejilerinin parçası haline gelerek içeriğini yitirmeye

başlamıştır. Koselleck'e göre bu süreç, eskatolojik sonun yerini dünyevi tarihsel süreçlere bıraktığı, yani kıyamet fikrinin seküler geleceğe projekte edildiği bir anlam kaymasıyla sonuçlanmıştır (s. 13-14).

Özellikle 17. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin gelişimi ve dünyevi tarih anlatılarının yaygınlık kazanmasıyla birlikte zaman yapısı belirgin bir şekilde dönüşüme uğramıştır. Tarihin insan aklı ve müdahalesiyle yönlendirilebilecek bir alan olarak tahayyül edilmesiyle "zaman içkinleşmiştir". Koselleck bu bağlamda modernliğin zaman deneyimini şöyle tanımlamaktadır: "Geçmişin deneyim alanı ile geleceğin beklenti ufku arasındaki ayrım, zamanın yeni bir yapısal biçime büründüğünü gösterir. Modernlik, bu ayrımı ilk kez kurumsallaştırmış ve geleceği, geçmişin tekrarından koparak planlanabilir hale getirmiştir" (s. 260). Koselleck'e göre bu dönüşümle birlikte "tarihi planlamak da en az doğaya hükmetmek kadar önemli hale gelmiştir" (s. 16). Böylece modern siyasal tahayyül, geleceğe yönelmiş bir eylemlilik biçimi kazanmış ve eskatolojik ufkun dünyevi bir gelecek idealiyle ikame edilmesi, modernliğin ütopyacı karakterini şekillendiren temel unsurlardan biri olmuştur. Modern tarih yazımı, artık yalnızca geçmişin kayıt altına alınması değil, aynı zamanda geleceğin projeksiyonu haline gelmiştir. Bu durum ilerleme, devrim ve kalkınma gibi kavramların meşruiyetini sağlayan zamansal bir çerçeve oluşturmuştur (s. 267-268).

Koselleck'e göre geçmiş ile gelecek arasındaki mesafenin açılması kronolojik bir ayrışmanın ötesinde anlam-yapıcı bir kopuştur. Bu kopuş, temel siyasal-sosyal kavramların tarihsel bir zaman yapısı içerisine çekilmesine yol açar. Kavramlar artık yalnızca mevcut düzenleri betimlemekle kalmaz, aynı zamanda geleceğe yönelen beklentileri de içerirler. Özellikle temel kavramlar -özgürlük, devrim, demokrasi gibi- tarihsel olarak kurulmuş formlar olmanın ötesinde, ilerleme doğrultusunda geleceği şekillendiren normatif idealler hâline gelmiştir. Bu bağlamda "ilerleme", sektörel

gelişmenin ötesine geçerek "insanlığın ilerlemesi" biçiminde evrensel bir tarihsel hareketin adı olmuştur. Mükemmellik fikri de benzer şekilde aşkın bir düzenden koparılarak, tarihin içerisinde ulaşılması gereken bir hedefe dönüştürülmüştür. Koselleck bu yapısal dönüşümü *zamansallaştırma* (*Verzeitlichung*) kavramıyla tanımlamış ve bu kavramsallaştırmayı sekülerleşme söylemine bir alternatif olarak sunmuştur (Koselleck, 2009: 176-179; Kroll, 2010:172).[32]

Geleneksel eskatolojide geleceğe dair beklenti, Tanrısal müdahaleye dayalı bir kıyamet fikrine yaslanırken, modern düşünce bu beklentiyi aşkınlıktan kurtararak tarihsel sürecin içine yerleştirmiştir. Bu bağlamda kurtuluş, ilahi bir iradenin değil, dünyevi ve tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak tahayyül edilmiştir Böylece eskaton yerini seküler ütopyacılığa, kurtuluş beklentisi ise teknik gelişmeye ve tarihsel planlamaya bırakmıştır (Koselleck, 2005).

Koselleck'e göre zamansallaştırma, modernliğin temel yapıtaşlarından biri olarak, tarihsel-siyasal düşüncenin yeniden biçimlenmesini mümkün kılan kurucu bir eşik olarak değerlendirilmelidir. Koselleck'in Kritik ve Kriz adlı eserinde gösterdiği üzere, modernliğin erken evresinde geleneksel kehanet temelli zaman anlayışı iki yeni bilgi

---

[32] Hans Joas, Koselleck'in zamansallaştırma sürecini modernitenin kurucu dinamiklerinden biri olarak konumlandırmasını ve bu süreci sekülerleşmenin kaçınılmaz bir uzantısı olarak sunmasını eleştirel bir perspektifle değerlendirir. Joas'a göre bu yaklaşım hem sekülerleşme sürecinin tarihsel çoğulluğunu hem de dini düşüncenin modern dönemdeki direnç ve dönüşüm biçimlerini göz ardı etmektedir. Özellikle Koselleck'in teknolojik ilerleme ile tarihsel zamanın hızlanması arasındaki ilişkiyi Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmiş bir türevi olarak okuması, Joas tarafından indirgemeci bulunur. Bu bağlamda Joas, Koselleck'in modern zaman tasavvurunu, teknolojik deneyim ile dini anlam üretimi arasındaki çok katmanlı etkileşimleri tekil ve doğrusal bir tarih anlatısına indirgediği gerekçesiyle eleştirir. Buna ek olarak Joas, Koselleck'in kavramsal tarih projesinin de sekülerleşmeyi yalnızca tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda teleolojik bir kaçınılmazlık olarak varsayabilecek zımni öncüller taşıdığına dikkat çeker. Bu tür varsayımlar Joas'a göre, sekülerleşmeyi modernliğin evrensel bir zorunluluğuymuş gibi sunma tehlikesi barındırmaktadır. Bkz. Hans Joas**, Under the Spell of Freedom: Theory of Religion after Hegel and Nietzsche**, Oxford: Oxford University Press, 2024.

rejimine evrilmiştir: akla dayalı öngörü ve tarih felsefesi. Mutlakiyetçi devletin oluşumu, dini iç savaşlara karşı rasyonel bir öngörü yetisine dayanan egemenlik anlayışını gerekli kılmış, böylece "olası tüm sonuçların rasyonel bir hesaplaması ilk politik buyruk haline gelmiştir" (Koselleck, 2012: 29).

Aydınlanma ile birlikte bu rasyonel yapı tarih felsefesinde yeni bir biçim kazanmış, "tarih bir bütün olarak, farkında olunmadan bir tür hukuki sürece dönüştürülmüştür" (s. 19) ve burjuva entelijensiyası bu süreci bir yargı pratiği olarak kurmuştur. İlahi eskatolojinin sekülerleşmesiyle birlikte "eskatoloji bir ilerleme tarihine aktarılmış", ilahi yargı ise tarihin kendisine uygulanmaya başlanmıştır (s. 20). Böylece geleneksel kehanet, tarihsel aklın hesapladığı ve yön verdiği bir geleceğe dönüşmüştür.

7.2.Zamanın Sekülerleşmesi ve Modern Devletin Doğuşu

Reformasyon sonrası Avrupa'da ortaya çıkan dinsel iç savaşlar, Koselleck'e göre modern devletin kurucu koşullarını belirleyen yapısal kırılmayı temsil etmektedir. Bu dönemde parçalanan dinsel birlik, siyasetin aşkın bir temele dayalı meşruiyetini geçersiz kılmış, bunun yerine mutlakiyetçi devlet modeli geliştirilmiştir. Bu yeni model, mezhepler üstü bir barış garantörü olarak konumlanan hükümdar aracılığıyla düzeni sağlama iddiası taşımıştır. Ancak monarkın bu rolü ne teolojik meşruiyeti yeniden tesis edebilmiş ne de seküler bir akla dayalı evrensel bir düzen sağlayabilmiştir (Koselleck, 2012: 31–32).

Barışı sağlamakla yükümlü kılınan devlet, aşkın ilahi otoritenin yerine geçerek paradoksal biçimde "ölümlü bir Tanrı" konumuna yerleşmiştir. Bu dönüşüm, bireylerden dışsal bir itaat talebini meşrulaştırırken, vicdan ve ahlakı içsel bir özgürlük alanına hapsederek kamusal karar süreçlerinden soyutlamıştır. Bu kurucu dönüşümün teorik formülasyonu Thomas Hobbes tarafından gerçekleştirilmiştir. Hobbes'un tezi,

siyasetin ahlaktan ayrılması gerektiği yönündedir. Mezheplerin çoğalması ve iç savaş tehdidi karşısında, bireylerin doğaları gereği çatışma eğiliminde olduklarını öne süren Hobbes, barışın ancak güçlü bir dışsal otoriteyle sağlanabileceğini savunur. Bu nedenle siyasal karar, kamusal tartışmadan değil, egemenin iradesinden kaynaklanmalıdır. Ahlak ise bireyin iç dünyasına çekilmelidir (s. 41). Koselleck'e göre modern devletin kuruluşunu mümkün kılan bu ayrım, aynı zamanda onun meşruiyetini içten çözen çelişkili bir yapı ortaya çıkarmıştır. Devletin kendi meşruiyetini temellendirme çabası, onu Tanrı'nın yerini alarak karar verme konumuna getirmiştir. Ancak bu yeni konum, aşkın bir otoritenin yitimi nedeniyle modern devletin daima bir meşruiyet krizine sürüklenmesine neden olmuştur (s. 48). Başka bir değişle devlet, barışı sağlama işleviyle tanrısal nitelikleri devralmış, fakat bu rolüyle kendini meşruiyetin aşkın kaynağından mahrum bırakmıştır.

Devlet, seküler ilerleme ideolojisi çerçevesinde tarihsel bir kader tasarımı kurmuş, ancak bu tasarım aşkın bir bağdan yoksun olduğu için sürekli bir meşruiyet boşluğu üretmiştir. Koselleck bu boşluğun, sadece siyasal kararın zamansal olarak meşrulaştırılamamasına ilişkin olmadığını aynı zamanda kararın kamusal olarak gerekçelendirilememesiyle de ilgili olduğunu öne sürer. Çünkü mutlakiyetçi modelde siyaset, halkın ortak tartışma alanından çıkarılarak, gizli bir devlet aklına –raison d'état– devredilmiştir (s. 30). Yurttaşların siyasal alandan dışlandığı bu yapı, sivil toplumun siyasete içkin olmayan, fakat onu dışsal bir ahlakla yargılayan eleştirel alanlar yaratmasına neden olmuştur.

Koselleck'e göre modern dönemde yurttaşların evrensel ahlak ve akıl iddialarına dayanan moral söylemleri, başlangıçta siyasal bir nitelik taşımaksızın devletin sağladığı "ahlakî tarafsızlık" içinde gelişebilmiş, fakat bu söylemler giderek yeni bir siyasal kutuplaşmanın diline evrilmiştir. Böylelikle siyaset ahlakileşmiş, ahlak ise

siyasallaşmıştır (s. 202). Ahlaki eleştiri, modern dönemde siyasetin yerine geçmekle kalmamış, aynı zamanda politik kararın yerini alan bir evrensel yargı mekanizmasına dönüşmüştür. Koselleck'e göre bu dönüşümün temelinde iki yapısal kırılma yer almaktadır. İlki, siyasalın mezhepsel çatışmalardan ayrıştırılmasıdır. Modern devlet, çatışma halindeki mezhepler karşısında tarafsızlık ilkesini benimseyerek egemenliğini aşkın dinsel otoritelerden bağımsızlaştırmış, böylece siyasal olanı dışsal bir düzenlemeye tabi kılmıştır (s. 49-50). İkinci kırılma ise modern tarih felsefesinin yükselişiyle ilgilidir. Geleneksel teolojik sorular—kurtuluşun mahiyeti ya da tarihin yönelimi gibi meseleler—artık rasyonel, seküler ve felsefi düzeyde ele alınmaya başlanmıştır. Bu gelişme teolojik bilgi tekelinin kırılmasını ve insani akla dayanan yeni bilgi rejimlerinin yükselmesini mümkün kılmıştır. Koselleck'e göre bu iki yapısal dönüşüm, iki önemli sonucu beraberinde getirmiştir: Birincisi, din mutlak bir otorite olma işlevini kaybetmiş, dolayısıyla siyasal meşruiyetin aşkın temeli erozyona uğramıştır. İkincisi ise kurtuluş fikri dinsel bağlamından kopartılarak seküler, moral bir bilinç içinde yeniden tanımlanmıştır. Bu bağlamda eskatolojik düşünce, tarihsel süreç içinde normatif ve evrenselci projelere aktarılmış; başka bir ifadeyle, tarih felsefesi yoluyla sekülerleştirilmiştir (Pankakoski, 2013: 236-237). Koselleck'in ifadesiyle, "kritisizmin dokunduğu her alan, bu felsefenin yükselişine katkıda bulunmuştur" (s. 20). Burjuva kritisizminin nihai hedefi, "tarihin mahkemesi" yoluyla yalnızca geçmişin değil, aynı zamanda geleceğin de yargılanmasıdır. Böylece modern tarih felsefesi, kritik biçimi altında, görünüşte apolitik olan bir tarzda siyasalın içini boşaltır, ama tam da bu nedenle kriz üretir: çünkü kararın gerekçelendirilmesini kamusal tartışma yerine evrensel ahlaki iddialara bağlar. Bu bağlamda Koselleck'in ifadesiyle, "ahlaki olan, politik olanın yerini aldıkça, kriz de kalıcılaşır" (s. 22–23).

Koselleck'e göre söz konusu tarihsel ve ideolojik bağlam, modern devletin yalnızca siyasal bir otorite olarak değil, aynı zamanda zamanın anlamını, işleyişini ve

kullanımını düzenleyen bir aygıt olarak ortaya çıkmasının da koşullarını hazırlamıştır. Geleceğin aşkın bir kaynaktan değil, içkin ve teknik bir akıl yürütme sürecinden türetilmeye başlanmasıyla birlikte zaman, yönetilebilir bir kaynak hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, devleti yalnızca egemenliği sürdüren bir yapı olmaktan çıkararak zamanı planlayan, düzenleyen ve yöneten bir otoriteye dönüşmüştür. Bu gelişmeyle birlikte, siyasal olanın kontenjan—yani belirsizlik, çatışma ve tarihsel özgüllük içeren—doğasına rağmen, yönetilebilirlik iddiasına dayanan yeni bir meşruiyet rejimi şekillenmiştir. Koselleck bu rejimi modern sekülerliğin temel açmazı olarak değerlendirir. Çünkü bu yapı, siyasal kararın bağlamsal ve tarihsel niteliğini göz ardı ederek onu teknik bir rasyonaliteye indirgemekte böylece siyasal olanın bastırılmasına ve bu bastırmanın zamanla yeni türden krizleri kaçınılmaz hâle getirmesine neden olmaktadır (Koselleck, 2004:17-19).

Koselleck'in bu çerçevede sunduğu özgün katkı, modern siyaseti yapısal bir ahlaki gerilim üzerinden düşünmesidir (Lara, 2013: 133). Koselleck modern sivil toplumun karar süreçlerinden dışlanmış olmasına rağmen kendisini devleti yargılayan bir moral merci olarak konumlandırmasına yönelik eleştirilerini María Pía Lara, Nora Rabotnikof'un (2005)[33] argümanlarını referans alarak değerlendirir. Koselleck'e göre modern siyasetin iki aktörü vardır: karar ve sorumluluk taşıyan devlet ile onu dışarıdan yargılayan ama bu yargının sonuçlarına katılmayan sivil toplum. Rabotnikof, Koselleck'in bu çerçevesini yetersiz bularak modern kamusal eleştirinin yalnızca soyut bir ahlakçılıkla sınırlandırılamayacağına, eleştirinin siyasal meşruiyetin dönüşümünde kurucu bir rol oynayabileceğine dikkat çeker. Bu bağlamda Koselleck'in sivil eleştiriyi

[33] Yazarın atıf yaptığı eser için Bkz. Nora Rabotnikof, **En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea**, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.

sistemli biçimde etkisizleştirmesi, eleştirinin potansiyelini daraltmakta ve modern siyasetin çoğulcu doğasını görmezden gelmektedir (Lara, 2013: 133–135).

7.3.Seküler Kurtuluş Mitolojisi ve Politik Teoloji

Koselleck'e göre modern tarih felsefesi siyasal pratiklere yön veren ve meşruiyet üreten normatif bir anlam rejimi olarak işlemektedir. Bu bağlamda aydınlanma düşüncesinin öznesi tarihin doğru tarafında konumlandırılırken, ona karşı olanları zamanın dışında, irrasyonel ve gerici olarak mahkûm edilmektedir. Böylece modern tarih felsefesi dinsel eskatolojinin sekülerleştirilmiş bir versiyonuna dönüşerek ilerlemeyi tarihsel bir zorunluluk haline getirmiştir. Koselleck bu dönüşümün siyasal olanın kontenjan ve çatışmalı doğasını bastırarak ontolojik statüsünü silikleştirdiğini ve modern düşüncenin yapısal krizlerinden birine işaret ettiğini savunur. Bu durumu şu sözlerle özetler: "Politikanın bir kader olduğunu anlamadılar – ama bu kör bir kadercilik değildi" (Koselleck, 2012: 22).

Koselleck'e göre modern eleştiri, kendi tarihsel bağlamını unutup evrensel normlar üretmeye başladığında, karar, alternatifler içeren bir tercih değil, rasyonel zorunluluk gibi sunulur. Eleştiri ahlakileşir, siyaset ise işlevini yitirir. Böylece sekülerleşen tarih felsefesi, siyasal olanı bastıran bir anlam rejimine dönüşür. Bu durum bireyin kamusal sorumluluğunu askıya alır. Bu durum ise modern kitle-lider ilişkisinin de temelini oluşturur. Kitleler failliğini kaybederken, lider figürü temsil boşluğunu ve karar yetkisini tek başına üstlenir. Modern lider, meşruiyetini ilahi referanslardan değil, tarihin "doğru tarafında" olma iddiasından türetir. Böylece seküler eskatoloji, siyasal temsil ve karizma figürlerinin içine sızar: "Tarihsel aktörler, artık tanrısal inayetin değil, tarihsel zorunluluğun aracıları olarak görülür" (Koselleck, 2004: 22-24).

Koselleck modern siyasal düşüncenin dönüşümü somutlaştıran dramatik bir örnek olarak Diderot'nun 1774'te kaleme aldığı ve Fransa için tasarlanmış bir iç savaş senaryosuna atıfta bulunur. Diderot despotizme karşı ayaklanan halkın, başlangıçta özgürlük arayışında olduğunu ancak kısa sürede hiziplere bölünerek bir otorite boşluğu yarattığını tasvir eder. Bu boşluk, karizmatik bir figür tarafından doldurulur: "O, kendini tümü olarak sanan halka şöyle seslenir: 'Siz hiçbir şey değilsiniz.' Ve onlar: 'Biz hiçbir şey değiliz,' derler. O da onlara: 'Ben Rab'im,' der. Ve onlar: 'Siz Rab'siniz,' derler." Koselleck'e göre bu sahne, kehanetsel figürün seküler devrimci bağlamda yeniden üretildiğini göstermektedir (s. 23-24).

Koselleck devrimlerin geçmişi radikal biçimde reddederken geleceği bir meşruiyet kaynağı olarak benimsediklerini ancak bu geleceğin çoğu zaman ne kurumsal olarak inşa edilebilir ne de tarihsel olarak öngörülebilir olduğunu savunur. Diderot'nun "Bu devrimden sonra ne gelecektir? Kimse bilmez." Sözleri bu durumu çarpıcı biçimde özetlemektedir (s. 24). Koselleck ayrıca Napolyon'un kendisini İskender ile özdeşleştirmesi, hanedan içi bir evlilik yapması ve oğlunu "Roma Kralı" ilan etmesi gibi tarihsel örneklere atıfla, devrim-sonrası düzenlerin gelenekten yapısal olarak kopamadığını göstermeye çalışır. Ona göre bu tür örnekler, modernitenin geleceği şekillendirme iddiasına rağmen hem epistemolojik hem de simgesel düzeyde geçmişe bağımlılığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır (s. 25). Bu bağlamda Koselleck'in tarihsel analizleri sekülerleşme sürecinin bastırılmış siyasal-teolojik yapısını görünür kılmayı da amaçlamaktadır. Ona göre siyasal teoloji, modernliğin seküler formunda ortadan kalkmamış, aksine bastırılarak işlemsel bir "arka plan mantığı" hâline gelmiştir. Bu mantık, Aydınlanma'nın evrenselci tarih anlayışı içinde "insanlık", "özgürlük" ve "ilerleme" gibi soyut kavramlarla örtülerek yeniden işlevselleştirilmiştir.

Koselleck'in bu bağlamdaki özgün katkısı, sekülerleştirilmiş teolojik yapıların modern meşruiyet rejimlerinde oynadığı rolü ifşa etmesidir. Ona göre siyasal teoloji modernliğin içinde çözülüp gitmemiş; tersine, modern tarih felsefesi biçiminde ideolojik bir işlev kazanmıştır. Artık dinî kurumlara değil, seküler retoriklere yaslanarak işleyen bir meşruiyet düzeni söz konusudur. Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesi kendi "yanlış öz-bilinci"ni yeniden üreten bir ideolojik formasyon olarak değerlendirilmelidir. Bu düşünce kendisini şeffaflık ve evrensellik adına sunarken, aslında yeni bir hegemonik tahakküm biçimi inşa eder. Koselleck'in eleştirel teşhiri, bu retorik maskeleri aralayarak modernliğin siyasal ve ontolojik zaaflarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

7. Bir Yöntem Olarak Siyasal Teoloji: Eleştirel ve Normatif Yaklaşımlar

Siyasal teoloji genellikle dinin siyaseti meşrulaştırdığı ya da siyasetin dini araçsallaştırdığı bir ilişki biçimi olarak tanımlanır. Oysa bu indirgemeci çerçevenin ötesinde siyasal teoloji, teolojik olan ile siyasal olanı birlikte düşünmeyi, aralarındaki sınırları sorgulamayı ve yeniden yapılandırmayı mümkün kılan eleştirel bir yöntem sunar. Siyasal olanın yalnızca seküler akıl ve kurumlarla açıklanamayacağını ortaya koyarak, modern siyasal düzenin tarihsel-teolojik arka planını, kurumsal pratiklerini ve otorite figürlerini görünür kılmayı amaçlar. Bu doğrultuda kutsal ile seküler olan arasındaki sınırların nasıl kurulduğunu, nasıl sürdürüldüğünü ve nasıl işlevselleştirildiğini inceler. Modern siyasal teorinin, kutsal/profan ve seküler/dinsel gibi ayrımları çoğu zaman doğal, tarafsız ya da önemsiz görerek dışlamasına karşın, bu ayrımları tarihsel, teolojik ve siyasal bağlamdan inceler. Bu çerçevede söz konusu ayrımların hangi söylemsel ve kurumsal mekanizmalarla üretildiği, hangi iktidar ilişkilerini meşrulaştırdığını ya da görünmez kıldığını açığa çıkarmaya aracılık eder.

Siyasal otoritenin meşruiyeti, bireylerin iktidara bağlanma biçimleri ve temsil ilişkilerinin dayandığı normatif varsayımlar gibi temel sorunsallara odaklanır.

Siyasal teolojinin bu eleştirel ve çözümleyici işlevleri yalnızca mevcut siyasal düzenin tarihsel ve ideolojik temellerini açığa çıkarmakla sınırlı değildir. Mevcut düzenin ötesine geçebilecek alternatif siyasal imkânların düşünülmesini de mümkün kılar. Bu bağlamda özellikle teolojik geleneklerin farklı yorumlarını devreye sokarak, mevcut düzenin sınırlarını aşan adalet, özgürlük ve kurtuluş temelli alternatif siyasal olanakların düşünülmesine imkân tanır. Bu yönüyle siyasal olanın sınırlarını, krizlerini ve olası geleceklerini yeniden düşünmeye zorlar.

Mitchell Dean, siyasal teolojiyi eleştirel düşünmenin bir yöntemi olarak kavramsallaştırır ve bu yönünü çarpıcı iki soruyla tartışmaya açar: "Bir siyasal kavram ya da pratiğin teolojik olduğunu açığa çıkardığımızda gerçekte ne yapmış oluruz?" ve "Politik teoloji, siyasetin temellerini olumlayan pozitif bir söylemden ziyade, siyasal temsilleri sorunsallaştıran bir *modus* mudur?" (Dean, 2013: 15). Dean'in formüle ettiği bu sorular, siyasal teolojinin farklı kuramsal çerçevelerde yeniden düşünülmesine olanak tanır. Modern siyasal düşüncenin merkezinde yer alan, egemenlik, otorite, meşruiyet ve temsil gibi kavramların, teolojik arka planlarının sorgulanmasını gündeme getirir. Bu çerçevede çalışmanın ilk bölümünde modern siyasal tasavvurların, aşkın ya da kutsal olana yönelik ihtiyacını hangi gerekçelerle teolojik zeminlere dayandırmak zorunda kaldığı incelenecektir. Ardından, siyasal teolojinin neden kurucu bir düşünme imkânı sunduğu, farklı düşünürlerin argümanları ışığında temellendirilmeye çalışılacaktır.

8. Kutsalın Toplumsal ve Siyasal İnşası

Modern siyasal düşüncenin kurucu figürleri olan Hobbes ve Rousseau, din ile siyaset ilişkisini siyasal otoritenin temellendirilmesinde merkezi bir unsur olarak değerlendirmiştir. Egemenliğin bölünemezliğini savunan düşünürler için dini otoritenin siyasal otoriteden bağımsızlaşması toplumsal düzen açısından tehlikelidir. Hobbes, *Leviathan*'da dinin, egemenliğin meşruiyetini tesis eden kurucu bir unsur olduğunu savunur. Ona göre egemenliğin kaynağı, otoritenin doğası ve siyasal itaatin temeli, teolojik formlarla iç içedir, çünkü egemen, tıpkı Tanrı gibi nihai karar verici ve yasa koyucudur. Rousseau ise *Toplum Sözleşmesi*'nde, siyasal topluluğun birlik ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla dini, siyasal yapının ahlaki ve sembolik bir tamamlayıcısı olarak yeniden konumlandırır. Bu bağlamda Hobbes ve Rousseau'nun siyasal ve dinsel olan arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği argümanların "siyasal teoloji" ve "sivil din" olarak kavramsallaştırılan teorik yönelimlerin kurucu zeminini oluşturduğu söylenebilir.

Robert Bellah'ın tanımıyla sivil din, toplumsal bütünlüğün kutsal anlatılar, ritüeller ve semboller aracılığıyla yeniden üretildiği bir kamusal inanç biçimini ifade eder. Bu anlayış, dinin kamusal işlevini sekülerleşmiş bir biçimde sürdürmesine olanak tanır. Dini kurumsallaşmış bir gelenekten ziyade, ulusal birliği pekiştiren sembolik bir unsur olarak konumlandırır (Bellah, 1988: 97, 99, 100, 110). Siyasal teoloji ise en genel tanımıyla siyasal düzenin meşruiyeti ile teoloji arasındaki ilişkiyi kavramsallaştıran bir düşünme biçimidir. Bu çerçevede hem dinin siyasal düzene eklemlenişini temellendirir hem de siyasal olanın teolojik kökenlerinin tarihsel sürekliliklerini ve çelişkilerini sorgulayan eleştirel bir zemin sunar. Farklı tarihsel bağlamlara, normatif hedeflere ve teorik kabullere dayanmalarına rağmen, sivil din ve siyasal teoloji kuramları, en temelde

din-siyaset ilişkisinin geçici, rastlantısal ya da salt işlevsel bağlamda değil, kurucu ve yapısal bir düzlemde ele alınması gerektiği noktasında kesişirler.

Sivil din ve siyasal teoloji arasındaki farkı analiz edebilmek için Max Stachhouse'un bu iki yaklaşım arasındaki farklara dikkat çeken çalışması, modern toplumlarda kutsalın siyasal düzlemde nasıl yeniden anlamlandırıldığını ve bu anlamın siyasal iktidarın meşruiyetini tesis etme amacıyla nasıl işlevselleştirildiğini göstermesi bakımından aydınlatıcıdır (Stachhouse, 2004:75). Stachhouse'a göre sivil din, ulusal kimliği kutsal anlatılarla destekleyen bir tür dini-milliyetçi sentez inşa eder. Bu bağlamda kutsal olan, aşkın bir düzlemden alınarak içkin bir düzleme; siyasal alana aktarılır. Ancak bu içkinlik, aşkın bir referans noktasından yoksun olduğu için devleti ya da ulusu kutsallaştırmakta ve böylece sorgulanmaksızın siyasal iktidara itaat edilmesine neden olmaktadır (s. 291). Bu çerçevede siyasal teoloji, sivil dinin aksine teolojik olanı siyasal olana dahil eden analitik bir yaklaşımdır. Siyasal teolojiyle amaçlanan yalnızca din ile siyaset arasındaki doğrudan ilişkiyi açığa çıkarmak ya da temellendirmek değil, aynı zamanda siyasal olanın sınırlarının ve meşruiyetinin yeniden düşünülmesini sağlamaktır. Ancak bu yaklaşımın temel handikaplarından biri – ya da başka bir deyişle siyasal teolojinin tarihsel-kuramsal düzeydeki en temel sorunlarından biri- siyasal olanın çoğunlukla devletle özdeşleştirilmesidir. Bu özdeşlik, siyasal alanın toplumsal ve kültürel çeşitliliğini, sivil toplumun özerkliğini ve kamusal müzakere imkanlarını göz ardı etmeye sebep olabilmektedir (s. 275).

Stachhouse sivil din ve siyasal teolojideki bu sınırları ve problemleri aşmak için sivil toplumu devletten önce konumlandıran ve dini düşüncenin bu alandaki kurucu rolünü savunan "kamusal teoloji" yaklaşımını önerir. Bu çalışmada doğrudan kamusal teoloji tartışmasına girilmeyecek olmakla birlikte, dinin siyasal ve toplumsal alandaki rolünün

hem eleştirel hem de kurucu bir perspektifle yeniden tanımlanması gerektiği savunulacaktır.

Sivil dinin ve siyasal teolojinin 20. yüzyıldan itibaren süreklilik kazanan bir tartışma haline gelmesi, dinin toplumsal ve siyasal bir gereklilik olup olmadığı tartışmasını merkezileştirmiştir. Bu bağlamda, Emile Durkheim'ın din analizleri ve kutsalın toplumsal işlevine dair çözümlemeleri bu tartışmalar için önemli teorik dayanaklar sunmasıyla öne çıkmıştır. Durkheim'ın toplumun kendi kendisini kutsallaştırdığı yönündeki meşhur önermesi, hem sivil dinin kutsalı toplumsal pratikler aracılığıyla içkin biçimde yeniden üretmesini hem de siyasal teolojinin bu süreçleri tarihsel-teolojik mirasla ilişkilendirmesini anlamak açısından temel bir referans noktasıdır.

Durkheim'a göre din, yalnızca bir inanç sistemi olmanın ötesinde, toplumsal yaşamın kurucu unsurudur. Bu bağlamda içerdiği inançların epistemolojik doğruluğundan bağımsız olarak sosyolojik bir gerçekliktir. Dini ideolojik bir yanılsama ya da baskı aracı olarak değerlendiren indirgemeci yaklaşımlara karşı Durkheim, dinin toplumsal bilinç üzerindeki kurucu ve dönüştürücü gücünü vurgulayarak "Nasıl oldu da boş bir yanılsama, insan bilincini bu kadar kuvvetli ve bu kadar uzun bir süre şekillendirebildi?" sorusu yöneltir (Durkheim, 2005: 93–94).

Durkheim'a göre,

> "Dinin aslı olan inançlar, her zaman bu inançları kabul eden ve onlara mukabil gelen pratikleri uygulayan belli bir grup tarafından paylaşılır. Bu inançlar yalnızca, söz konusu grubun bireyleri tarafından kabul edilmez; fakat aynı zamanda bu gruba aittir ve onların birliğini bu inançlar temin eder. Bu grubun kendilerinden oluştuğu bireyler, ortak inanç olgusuyla birbirleriyle bağlandıklarını hissederler. Kutsal alemi ve onun din dışı dünya ile olan ilişkilerini aynı tarzda düşündükleri ve bu ortak tasavvurları benzer amellerle ifade ettikleri için üyelerini birleştiren bir toplum, kilise/ cemaat olarak isimlendirilir. Tarihte, kilisesi/ cemaati olmayan hiçbir din yoktur. Bazen bu kilise/ cemaat, millidir; bazen ise, sınırları aşar; bazen de bütün halkı (Roma, Atina,

> İbraniler) içerir; bazen ise (Protestanlığın ortaya çıkışından itibaren Hıristiyan mezheplerinden) yalnızca bir grubu içerir. Bazen, bir rahipler grubu tarafından yönetilir; bazen de hemen hemen tamamıyla resmi bir yönetici gruptan yoksundur. Ancak dini hayatın görüldüğü her yerde, onun temeli olan bir grubun var olduğunu görürüz" (s. 64).

Dinin temel işlevi, topluluğun siyasal ve moral birliğini tesis etmektir. Bu nedenle dinsel birliktelik, siyasal birliktelikten önce gelmekte ve onu kurucu biçimde belirlemektedir. Bu bağlamda her dinin bir cemaat ya da kilise etrafında örgütlenmek zorunda olması da dinin sadece inanca dair olmadığını, yapısal ve toplumsal bir kurum olduğunu göstermektedir. Durkheim'ın bu yaklaşımının merkezinde din tanımının temelini oluşturan bir diğer kurucu unsur olan kutsal (sacré) ile dünyevi/sıradan (profane) ayrımı yer almaktadır. Durkheim, tüm dinlerin ortak yönünün, gerçekliği bu iki ayrı düzleme ayırması olduğunu belirtir: "Bütün dinler, şeylerin doğasını kutsal ve profan olarak ayıran bir sınıflamaya dayanır" (s. 57–58). Durkheim için bu ayrım toplumsal düzenin normlarını belirleyen kurucu bir sınırlamadır. Neyin kutsal, neyin profan olduğu bilgisi, bireylerin anlam haritalarını, davranış normlarını ve toplumsal ilişkilerini şekillendirmektedir.

Durkheim bu kurucu ayrımı, tarihsel-toplumsal olarak totemizm üzerinden temellendirir. Ona göre totemizm, "toplumsal organizasyondan ayrı düşünülemeyen" bir din biçimidir. Bu özelliğiyle dinin en temel işlevlerini en açık biçimde sergileyen arkaik bir formdur. Totemin kutsallığı, aşkın bir varlığa değil, doğrudan doğruya klanın kendisine dayanmaktadır. Durkheim bu bağıntıyı şu meşhur ifadesiyle formüle eder: "Totemik ilke, klanın kendisidir" (s. 207). Buradaki ilke kavramı, aşkın bir tanrısal gücü değil, toplumun kendi kendisini temsil etme ve simgeleştirme biçimini tanımlamaktadır. Kutsal olan, aşkın bir varlığın tezahürü değil, toplumun kendi varlığına ilişkin kolektif bilincidir (s. 207).

Bu çerçevede ritüeller, bayramlar ve dini törenler temsilî pratikler olmalarının ötesinde toplumsal gerçekliği yeniden üreten performatif eylemlerdir. Bu bağlamda Durkheim açısından din yalnızca bir anlam sisteminin temsili değil, aynı zamanda toplumun moral ve siyasal yapısını sürekli olarak yeniden yapılandıran kurucu bir yapıdır (Cohen, 2001: 57).

Durkheim'a göre otorite, dışsal bir tahakküm biçiminden ziyade bireyin iç dünyasında kurulur ve manevi bir nitelik taşır. Bu bağlamda toplum bireyin bilincini "kendi imajına ve benzerine" dönüştürmesi sayesinde varlığını sürdürebilmektedir. Bu nedenle bireyin ruhsal yapısı ve davranış kalıpları büyük ölçüde toplumsal düzen tarafından biçimlendirilir (Durkheim, 2016: 161). Bu noktada bireyin iç dünyasında kurulan otorite, yalnızca bireysel düzeyde bir vicdan meselesi değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde bir bilinç biçimidir. Toplumun sürekliliği, bireylerin bu bilinçle kendi kimliklerini kolektif bir anlam evreni içinde konumlandırmalarına bağlıdır. Kolektif bilinç, bireyleri kişisel çıkarlarının ötesine taşıyarak bir topluluğun parçası olduklarına dair bir aidiyet hissi üretir. Bu bilinç düzeyinin zayıflaması ise toplumsal çözülmenin habercisidir. Nitekim Durkheim bu durumu şu sözlerle ifade eder: "İnançlar, gelenekler ve grubun istekleri bireyler tarafından artık paylaşılmaz ve hissedilmezse, toplum yok olur" (Durkheim, 2005: 347). Bu nedenle kutsal olan, aşkın ve zamandan bağımsız bir hakikatten ziyade toplum tarafından inşa edilen simgesel bir düzene karşılık gelmektedir. Siyasal otoritenin kaynağı da bu simgesellik tarafından belirlenmektedir. Egemenlik, bu bağlamda bireysel karizmadan ya da kişisel yetilerden değil kolektif bilinç düzeyinde topluma atfedilen kutsiyetten kaynaklanır. Ancak az önce de belirtildiği üzere bu kutsallaştırma sabit ve mutlak bir nitelik taşımamakta, tarihsel ve toplumsal bağlamın değişimine bağlı olarak dönüşüme uğramakta ya da yeniden şekillenmektedir. Bu değişken yapı, inançların ve ritüellerin anlamını da doğrudan etkilemekte, onları mümkün kılan toplumsal zemin ortadan kalktığında, işlevselliklerini

ve bağlayıcılıklarını yitirmektedir (s. 319, 348, 422). Bu yaklaşım, siyasal meşruiyetin de bir inanç rejimi içinde kurulduğunu ve kutsal olanın sabit bir hakikate değil, toplumsal anlam üretiminin sonuçlarına dayandığını gösterir. Dolayısıyla Durkheim'ın din anlayışı, yalnızca dinsel olanın değil, siyasal olanın da anlamlandırılmasında belirleyici bir işlev üstlenir.

Durkheim, modern toplumlarda artan bireyselleşmenin kolektif bilinç üretimini zorlaştırdığını ve bu durumun yeni bir inanç sistemine duyulan gereksinimi gündeme getirdiğini ileri sürer. Ona göre sekülerleşme, toplumsal birlikteliği ortadan kaldırmamış yalnızca onun ifadesi olan geleneksel dinî formları dönüştürmüştür. Durkheim bu dönüşümün niteliğini şu ifadeyle betimler: "Çoğumuz ilerlemeye, babalarımızın bir zamanlar iyi Tanrı'ya ve azizlere inandığı kadar safça inanmıyor muyuz?" (Durkheim, 1886: 68, akt. Wallwork, 1985: 206). Bu cümle sekülerleşmiş toplumların da aşkınlıkla ilişkili, ancak artık teolojik değil, dünyevi biçimlerde tezahür eden yeni inanç formlarına yöneldiğini ortaya koymaktadır. Durkheim'a göre, insanlar bir arada yaşamaya devam ettikleri sürece, aralarında ortak bir inanç olmaya devam edecektir (Durkheim, 2005: 69). Bu bağlamda Durkheim'ın kutsal merkezli toplum anlayışı, modern seküler toplumlarda gelişen sivil din tartışmalarına epistemolojik bir temel sunmaktadır. Sivil din, toplumsal bütünlüğü sürdürebilmek adına, aşkın bir ilkeye dayanmayan ancak kolektif anlam dünyasında kutsalın işlevini üstlenen seküler simgeler ve ritüellerle karakterizedir. Robert Bellah başta olmak üzere bu kavramı geliştiren kuramcılar, sivil dini başlangıçta toplumsal birleştiricilik ve ortak değer üretimi açısından olumlayıcı bir yapı olarak görmüştür. Ancak zamanla bu yapının manipülatif, ideolojik ve sorgulanamaz hale gelme potansiyeli, özellikle Bellah ve takipçileri nezdinde kavrama yönelik eleştirel mesafenin artmasına yol açmıştır (Stachhouse, 2004: 280–281).

Elizabeth Phillips, sivil dinin doğrudan siyasal teolojiyle özdeşleştirilemeyeceğini, zira eleştirel ve teorik bir söylem üretme kapasitesine sahip olmadığını belirtir. Yine de sivil din, siyasal teolojinin hem konusu hem de eleştirel nesnesi olarak değerlendirilebilir. Bu noktada siyasal teoloji, sivil dini yalnızca betimlemekle kalmayan, onun tarihsel, kavramsal ve ideolojik biçimlerini çözümleyen bir yöntem ve eleştirel çerçeve olarak öne çıkar. Modern toplumların kutsal bir çerçeve olmaksızın siyasal birlik kurma imkânının süreğen bir problem haline gelmesi, siyasal teolojinin teorik ufkunu merkezileştirmektedir. Bu bağlamda siyasal teoloji, sivil dinin seküler ritüellerini ve kolektif inanç yapılarını anlamlandırmanın ötesine geçerek, modern egemenlik biçimlerinin kutsallıkla olan yapısal ilişkisini deşifre eden kuramsal bir zemin sunar.

Elizabeth Phillips'e göre sivil din, kendi başına teorik, eleştirel ve analitik bir söylem üretme kapasitesine sahip değildir. Bu nedenle doğrudan siyasal teolojinin bir biçimi olarak değil, onun nesnesi olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım doğrultusunda sivil din, siyasal teolojinin seküler düzlemde işleyen, ancak aşkınlıkla ilişkisini tamamen yitirmemiş bir türevi olarak kavramsallaştırılır. Phillips'in çerçevesinden bakıldığında siyasal teoloji, sivil dini yalnızca tanımlayan ya da betimleyen değil, aynı zamanda onu aşan, eleştirel ve kuramsal bir perspektifle çözümleyen bir yaklaşım olarak ortaya çıkar (Phillips, 2012: 5-7). Modern toplumların kutsal bir çerçeve olmaksızın kalıcı ve meşru bir siyasal birlik kurmakta yaşadığı zorluk, siyasal teolojiyi yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda kuramsal bir zorunluluk haline getirmiştir. Siyasal birliğin "nasıl" ve "ne etrafında" inşa edileceğine dair süregiden tartışmalar, sekülerleşmiş toplumlarda kutsallığın yerini alabilecek simgesel ve normatif düzenlerin sorgulanmasını beraberinde getirmektedir.

*

Phillips'e göre siyasal teoloji, en genel anlamıyla, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin siyasal düzen üzerindeki etkisini sorgulayan düşünsel bir yaklaşımdır. Bu bağ Hristiyan düşünce geleneğinde tarih boyunca farklı biçimlerde hep kurulmuştur. Ancak modernliğin sekülerleştirici etkisi, bu bağı ya görünmez kılmış ya da tamamen reddetmiştir (s. 1). Bu nedenle Phillips'in perspektifinden bakıldığında, siyasal teoloji yalnızca teolojik bir arayış değil, aynı zamanda teoloji ile siyasetin birbirinden zorunlu olarak ayrılması gerektiği fikrine karşı yöneltilen eleştirel bir müdahaledir. Bu bağlamda siyasal teoloji, sekülerleşme ve modernite tarafından dayatılan epistemolojik kabulleri sorgulayan teolojik-siyasal bir yeniden düşünme çabası olarak şekillenmiştir. Phillips, bu noktada önemli bir ayrım yapar: teoloji-siyaset ilişkisi ile kilise-devlet ayrımı aynı şey değildir. Kilise ile devletin ayrılığı, daha çok hukuki ve kurumsal düzlemde ele alınan bir konudur. Oysa teoloji ile siyaset arasındaki ilişki daha derin, düşünsel ve varoluşsal bir boyuta sahiptir. Nitekim siyasal teoloji hem kilise-devlet ayrımını savunan teologlar hem de bu ayrımı eleştirenler tarafından benimsenmiş ve farklı yönelimlere sahip düşünsel pozisyonları içerecek şekilde gelişmiştir (s. 2).

Phillips, "Siyaset, teoloji olmadan kendi bütünlüğünden ve anlaşılabilirliğinden bir şey kaybetmiş olabilir mi?" sorusunu siyasal teoloji anlayışının merkezine yerleştirir. Çünkü 20. yüzyılda siyasal teolojinin yeniden gündeme gelmesinde, kiliselerin modern dünyada karşı karşıya kaldığı krizler belirleyici olmuştur. Irkçılık, yoksulluk, cinsiyetçilik ve otoriterlik gibi yapısal toplumsal sorunlar karşısında kiliselerin sessiz ya da etkisiz kalması, kurumsal Hristiyanlığın ahlaki ve siyasal meşruiyetini sorgulanır hâle getirmiştir. Bu bağlamda Almanya'da Holokost karşısında sergilenen Hristiyan suskunluğu yoğun biçimde eleştirilmiş, Latin Amerika'da ise Kurtuluş Teolojisi doğmuştur. Bu yaklaşım İncil'in yalnızca bireysel bir kurtuluş öğretisi olmadığını, aynı zamanda yoksulların, ezilenlerin ve dışlananların özgürleşmesi için kolektif bir mücadele kaynağı olduğunu savunmuştur. Bu doğrultuda "Hristiyanlık siyasetten bu

denli uzak durarak hem kendine hem de topluma zarar mı vermiştir?" benzeri soruların gündeme gelmesi, siyasal teolojinin bağımsız bir düşünce alanı olarak kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır (s. 4).

Vincent Lloyd'un siyasal teolojiye dair argümanlarının da büyük oranda bu doğrultuda şekillenmiş olduğu söylenebilir. Lloyd, modern siyasal söylemin tarafsızlık adına seküler bir dil dayatarak, dinî kimliklerin kamusal alanda ifade edilmesini bastırdığını ve siyasal görünürlüklerini sınırlandırdığını öne sürer. Siyasal teoloji, bu bağlamda sınırlandırıcı seküler çerçeveye karşı bir eleştiri ve hak talebi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda siyasal teoloji, seküler siyasal düzene içkin tarafsızlık iddiasını sorgular ve sekülerliğin kendisinin tarihsel olarak belirli bir iktidar dizgesine bağlı olduğunu gösterir. Irkçılık, ataerkillik, sömürgecilik ve militarizm gibi yapısal eşitsizlikleri görünmez kılan seküler siyasal düzen, yalnızca dinî olanı değil, aynı zamanda deneyimsel olarak marjinalleştirilmiş tüm söylemleri de bastırmaktadır. Bu bağlamda siyasal teoloji bu bastırılmış alanları görünür kılarak sekülerliğin ideolojik doğasını ifşa etmeyi ve alternatif siyasal tahayyüllerin imkânını araştırmayı amaçlayan kurucu bir düşünme pratiğidir. Sekülerizmin sınırların ötesine geçerek devrimci ya da radikal dönüşüm imkânlarını düşünmeye yönelik bir çağrıdır (Lyod, 2022).

William Cavanaugh, modern akademik bilgi rejiminde yerleşik hale gelen inanç-gerçeklik karşıtlığını sorgulayan bir siyasal teoloji perspektifi sunar. Seküler söylemlerin, nesnel gerçekliklere ve bilimsel gözlemlere dayandığı varsayılırken, dindar söylemlerin inanca ve dolayısıyla öznel ya da irrasyonel temellere dayandırıldığı varsayımıyla yok sayılmasını ya da görmezden gelinmesini eleştirir. Cavanaugh'a göre siyasal teolojinin işlevi, bu dikotomik ayrımı sorgulamak ve düzleştirmektir. Bu bağlamda siyasal teoloji, seküler rasyonaliteye içkin olan ve çoğunlukla sorgulanmadan kabul edilen temel varsayımların eleştirel bir değerlendirmesini mümkün kılacaktır.

Cavanaugh'a göre siyasal teolojinin amacı, seküler varsayımların teolojik arka planlarını görünür kılarak siyasal düşüncenin sınırlarını genişletmektir. Sekülerliğin nötr ya da evrensel olmadığını savunan bu yaklaşım, dini ve seküler aktörler arasında eşitlikçi bir tartışma zemini kurarak, modern siyasal söylemin dışladığı ya da ikincilleştirdiği inanç temelli perspektiflerin meşru siyasal muhakeme biçimleri olarak yeniden değerlendirilmesine imkân tanıyacaktır (Cavanaugh, 2022).

Ernst-Wolfgang Böckenförde'nin siyasal teolojinin yeniden ciddiyetle ele alınması gerektiği yönündeki çağrısı en temelde modern siyasal teorinin epistemolojik ve ontolojik sınırlarına yöneltilmiş radikal bir eleştiridir. Böckenförde'ye göre modern siyaset düşüncesi Tanrı, vahiy ve teolojiyi bilimin dışında bırakırken, bunu tarafsız bir gereklilik olarak değil, doğrudan politik sonuçlar doğuran felsefi bir tercih olarak yapmıştır. Tanrı'nın bilimsel olarak bilinemezliği gerekçesiyle onu ya yok sayan (örtük ateizm) ya da hakkında konuşmayı anlamsız bulan (agnostisizm) bu yaklaşım, teolojik olanı bastırmakla kalmamış, siyasal olanı kavramayı da eksik ve indirgenmiş bir zemine hapsetmiştir. Çünkü otorite, yaşam biçimi ve tanınma gibi siyasal meseleler en nihayetinde aşkın olanın varlığına dair varsayımlarla yakından ilişkilidir.

Böckenförde bastırılmış teolojik zeminin, Max Weber'in analizlerinde sosyolojik işlevsellik içinde de olsa yeniden görünür hale geldiğini belirtir. Weber, Tanrı'ya dair inançları nesnel hakikatler olarak değil, toplumsal eylemi motive eden meşruiyet inançları olarak kavramaktadır. Bu çerçevede teolojik olan epistemolojik olarak olmasa da araçsal olarak bir gerçekliğe kavuşturmuştur. Ancak bu, teolojinin işlevsel bir indirgemeye tabi tutulduğu "inançsızlaştırılmış" bir dönüşümdür (Böckenförde, 2020: 250). Weber'in aksine Schmitt, teolojik olanı politik teorinin dışsal değil, kurucu bileşeni olarak görmüştür. Ona göre modern devlet kuramı, teolojiden koparak değil, onun kavramsal dönüşümü yoluyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda sekülerleşme bir

kopuş değil, sürekliliktir. Siyasal teoloji ise modern politik aklın dışladığı bir unsur değil, bilakis onun kavramsal temellerini oluşturan düşünsel zeminlerden biridir (s. 221).

Böckenförde siyasal teolojinin normatif ve eylemsel bir alan olarak da değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Hristiyan vahyinden türeyen adalet, fedakârlık ve özgürlük gibi ilkeler, toplumsal hayatta gerçekleştirilmesi talep edilen etik yönelimler sunmaktadır (s. 195). Ayrıca egemenlik, gibi seküler siyasal kavramların teolojik terimlerin dönüşümünden ibaret olması, siyasal teolojiyi modern düzenin normatif temellerini sorgulayan vazgeçilmez bir düşünme biçimi haline getirmektedir. Modern siyaset, aşkın olanı dışlayarak kurduğu zeminle tam da o aşkın olanın geri dönüşü karşısında yeniden hesaplaşmak zorundadır (s. 255).

9. Sekülerliğin Sınırları ve Modern Siyasetin Teoloji Arka Planı

Modern siyaset teorisi uzun bir dönem boyunca dinin kamusal alandan çekileceği varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Bu varsayım hem pozitivist bilgi anlayışının hem de ilerleme ideolojisinin temelini oluşturmuş; siyaseti, rasyonel ve seküler formlarla özdeşleştirmiştir. Andrew Davison'a göre sekülerleşme yalnızca tarihsel bir süreç değil, olması gerekene dair dair normatif bir inanç biçimi haline gelmiştir. Bu inanç siyasetin kurucu kavramlarını analiz edilemez hale getirirken, sekülerliği nötr bir olgudan çok epistemolojik bir önyargıya dönüştürmüştür (Davison, 2012: 10–16). Ancak dini referansların kamusal alanda yeniden görünürlük kazanması, sekülerliğin tarafsız bir çerçeve sunduğu yönündeki inancı sarsmış, modern siyaset kuramlarının göz ardı ettiği teolojik, kültürel ve simgesel unsurların siyasal düzenin inşasındaki rolünü yeniden düşünmeyi gerekli kılmıştır. Bu bağlamda siyasal gerçeklik, sekülerleşme olgusunun tarihsel ve kuramsal tutarlılığını sorgulamayı gerektirmiştir.

Carl Schmitt aşkın olanın dışlanmasının modern siyasal düzeni teknik, rasyonel ve yönsüz bir mekanizmaya indirgediğini ve bu durumun anlam ve karar üretme kapasitesini zayıflattığını ileri sürmüştür. Ona göre sekülerleşme, siyasal alanın nötralizasyonu ve depolitizasyonu ile doğrudan ilişkilidir. Modern siyasal kavramların kökeninde yer alan teolojik formların, sekülerleşmeyle birlikte içeriklerinden arındırılarak anlam kaybına uğradığını savunan Schmitt, sekülerleşmeyi siyasal otorite ve meşruiyetin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılan bir kırılma olarak değerlendirmiştir (Schmitt, 2005: 41-44).

Hans Blumenberg, sekülerleşme kavramına yönelik tarihsel ve işlevsel analizleriyle kavramın tekil ve sabit bir içeriğe sahip olmadığını, aksine farklı tarihsel bağlamlarda farklı anlam ve işlevler kazandığını ortaya koymuştur. Sekülerleşme terimi başlangıçta mülkiyetin kiliseden devlete geçişini ifade eden hukuki bir bağlamda kullanılmışken, zamanla kültürel borç, tarihsel ilerleme, siyasal meşruiyet ve otorite gibi daha soyut ve kapsamlı alanlara yayılmıştır (Blumenberg, 1983). Bu dönüşüm, yalnızca kavramsal bir genişlemeye değil, anlam, zaman ve tarih anlayışlarının da yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda sekülerleşme olgusuna yönelik değerlendirmelerin dinin toplumsal rolüne dair yorumları doğrudan etkilediği söylenebilir. Sekülerleşme "özgürleşme" olarak yorumlandığında din genellikle bireysel ve toplumsal özgürlükleri kısıtlayan bir yapı olarak değerlendirilir. Buna karşın "anlam kaybı" ekseninde ele alındığında dinin modern toplumsal düzenin inşasında oynadığı dönüştürücü ve kurucu rol yeniden göz önüne alınır. Bu çerçevede sekülerleşme, dinsel olanın geri çekilmesiyle sınırlandırılmadan, anlam üretimi, tarihsel bilinç ve siyasal yapılarla ilişkili çok katmanlı bir dönüşüm süreci olarak yorumlanmalıdır.

Sekülerleşme yaklaşımlarında siyasal teoloji, modernliğin hem tarihsel süreklilikle olan ilişkisini hem de normatif temellerini görünür kılan bir analiz çerçevesi olarak kurucu

bir rol oynar. Schmitt için siyasal teoloji, düzenin istikrarını sağlayan bir çerçeve sunarken, Jacob Taubes bu çerçeveyi radikal biçimde sorgulamıştır. Taubes'e göre siyasal teoloji, mevcut düzenin meşrulaştırılmasına hizmet etmekten ziyade, bu düzeni sorgulayan ve kesintiye uğratmayı amaçlayan eleştirel bir müdahale imkânı sunar. Bu bağlamda sekülerleşme, Tanrı'nın yokluğuyla ortaya çıkan bir kriz değil, mesiyanik müdahaleye zemin hazırlayan tarihsel bir açıklıktır. Bu noktada Schmitt'in düzeni korumaya yönelik *katechon* kavramı ile Taubes'in devrimci kopuşu önceleyen yaklaşımı çarpıcı biçimde ayrışır. Schmitt, felaketi geciktiren bir güç olarak *katechon*'a olumlu anlam yüklerken; Taubes, bu tür bir ertelemeye karşı çıkar ve felaketi dönüştürücü bir imkân olarak görür (Taubes, 2013).

Sekülerleşme ve teoloji tartışmaları, teolojik süreklilik karşısında modernliğin bu sürekliliğe ne ölçüde bilinçli bir biçimde yaklaştığı sorusu etrafında farklı kuramsal yaklaşımlar ortaya çıkarır. Karl Löwith'in sekülerleşme anlayışı, modern ilerleme fikrinin Hristiyan eskatolojisinin sekülerleştirilmiş biçimi olduğu tezine dayanır. Bu yaklaşıma göre modernlik, teolojik anlamların farkında olmadan sürdürüldüğü "yanlış bilinç" halidir (Löwith, 2012). Taubes, Löwith'in bu eleştirisini kabul etmekle birlikte onu siyasal bir müdahale perspektifiyle radikalleştirir: Tanrısal düzenin çöküşü kriz değil, kopuş ve özgürlük potansiyeli taşıyan bir olaydır. Böylece Taubes için sekülerleşme yalnızca tarihsel bir yanılsama değil, aynı zamanda kurtarıcı bir karar anıdır.

Buraya kadar ele alınan düşünürlerin yaklaşımları bütünlüklü bir şekilde değerlendirildiğinde, sekülerleşmenin yalnızca dinin kamusal alandan çekilmesiyle sınırlı bir süreç değil olmadığı, modernliğin anlam, meşruiyet ve otorite yapılarını dönüştüren çok katmanlı ve dinamik bir tarihsel formasyon olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda bir sonraki bölümde modernliğin seküler anlayışla kurduğu tasavvurun,

liderlik anlayışını ve kitle-lider ilişkisine dair düşünsel kalıpları nasıl şekillendirdiği ele alınacaktır. Sekülerleşme olgusuna atfedilen farklı teorik anlamlar yalnızca dinin toplumsal konumuna dair değil, aynı zamanda siyasal otoritenin meşruiyeti, karar anının normatif ağırlığı ve kolektif özne olarak kitlenin siyasal düzlemdeki konumlanışı açısından da belirleyici rol oynamaktadır. Bu çerçevede, Schmitt'in karar ve düzen merkezli siyasal teolojisiyle Taubes'in apokaliptik kopuşa dayanan mesiyanik müdahale anlayışı arasındaki karşıtlık yalnızca sekülerleşme yorumları arasındaki ayrımı değil, aynı zamanda liderliğe yüklenen tarihsel-siyasal işlevlerin niteliğini de farklılaştırır. Modernliğe ilişkin teolojik süreklilik ya da kopuş tezleri, liderin temsil ettiği otoriteyi aşkın bir düzenden türetilen kurucu güçten, içkin bir yönetsel kapasiteye indirgeme süreçleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Böylece, modern siyasal düzenin epistemolojik temellerini sorgulayan bu tartışmalar, liderlik figürünün meşruiyet kaynağına ve kitleyle kurduğu ilişkinin yapısına dair dönüşümleri de kavrayabilmek açısından merkezi bir önem taşır.

11. Siyasal Ontolojinin Kırılması: Kozmostan Yapay Birliğe: Kitle–Lider İlişkisinin Modern Siyasal Teoloji İçindeki Konumu

Schmitt'in karar ve düzen merkezli siyasal teolojisinden, Taubes'in mesiyanik kopuş fikrine oradan Löwith'in eskatolojik süreklilik tezine uzanan kuramsal hat, modern siyasal alanın görünürde sekülerleşmiş olsa bile teolojik ve simgesel anlamlarla işlemeye devam ettiğini ortaya koyar. Bu kuramsal hat, farklı yönelimlere ayrılmakla birlikte modern siyasetin otorite, zaman ve temsil sorunlarını bir arada taşıyan yapısal bir sürekliliği olduğu noktasında birleşir. Bu süreklilik en açık biçimde kriz anlarında görünür. Normun işlemez hale geldiği sınır durumlarda karar, düzeni kuran kurucu bir edim olarak öne çıkar. Temsil mekanizmaları siyasal birliği üretmekte zorlandıkça birlik

fikri kişiselleşmeye, siyasal düzen kurumlar kadar "kim" sorusuna bağlanmaya başlar. Gelecek ufku daraldığında ise siyaset, zamanı yönetmeye dönük bir dile yaslanarak felaketi geciktirmeyi ya da kurtuluşu vaat eder. Bu kuramsal hat içinde kriz anlarında birliğin temsili ile kararın meşruiyeti çoğu kez liderlik figüründe yoğunlaşır. Böylece lider siyasal birliğin görünür kılındığı simgesel bir düğüm noktası haline gelir. Liderliğin bu şekilde kurucu bir merkez hâline gelmesi, siyasal düşüncenin en köklü sorunsallarından biri olan çokluk–birlik gerilimini modern bağlamda yeniden gündeme taşır. Zira siyasal bütünün parçalarla kurduğu ilişki başka bir deyişle çokluğun hangi kurucu ilke etrafında birliğe dönüştürüldüğü her siyasal teorinin açıklayıcı kapasitesini ve krizlere verdiği yanıtın mahiyetini belirleyen temel ölçütlerden biridir. Bu çerçevede modern kitle–lider ilişkisi, söz konusu kadim sorunsalın modern koşullarda yeniden üretilmiş bir görünümü olarak ele alınabilir (Aytaç, 2011: 38-39). Bu nedenle modern kitle–lider ilişkisinin teorik zemini, modern siyasal ontolojinin kuruluş koşulları içinde aranmalıdır.

Modern siyasal düşüncenin ortaya çıkışı genellikle dinsel otoritelerin çözülmesi, feodal yapıların tasfiyesi veya yeni devlet formlarının kurumsallaşması gibi ampirik tarihsel olaylarla açıklanır. Oysa bu dönüşümün kurucu dinamiği siyasal olanı mümkün kılan ontolojik ve epistemolojik kategorilerin yeniden tanımlanmasıdır. Siyasal birliğin dayanakları, fail olarak insanın kurucu iradesi ve doğanın düzenine ilişkin epistemik çerçeveler dönüştükçe, meşruiyet rejimleri, dolayısıyla meşruiyet krizlerinin biçimleri eşzamanlı olarak değişmiştir. Bu bağlamda modern siyasal ontoloji, kurumsal form değişiminden önce, insan–doğa ilişkisinin ontolojik bir kopuşla yeniden tesis edilmesine dayanan felsefi kırılmanın siyasal düzlemdeki ifadesi olarak okunabilir (s. 42).

Klasik düşüncede ontolojik düzen ile siyasal düzen arasında doğal bir süreklilik varsayıldığı için, "ne vardır?" sorusu ile "ne meşrudur?" sorusunun yanıtı önemli ölçüde

kesişir. Antik ve Ortaçağ boyunca siyasal birlik, canlı, hiyerarşik ve teleolojik bir kozmosun doğal uzantısı olarak düşünülmüş, siyasal düzen, doğanın içkin örgütlenmesini yansıtan bir mikrokozmos olarak kavranmıştır. Bu çerçevede siyasal birlik, dışsal bir kurucu müdahaleye dayanarak değil, varlığın doğal hiyerarşisine dayanarak meşrulaştırılmıştır (Collingwood, 1999: 12, 17). Ancak bilimsel ve teolojik dönüşümler kozmolojik düzen ile siyasal düzen arasındaki bu mimetik sürekliliği aşındırarak klasik bütünlüğü dağıtmıştır. Doğa giderek olgusallığın alanına, siyaset ise normatifliğin alanına çekildikçe siyasal birliğin meşruiyet zemini yeniden kurulmuştur (Hay, 2006: 79).

Bu bütünlük mutlak ve tek bir kırılma ile değil, tarihsel olarak birbirini izleyen dönüşümlerle birlikte çözülmüştür. Tülin Bumin'in vurguladığı üzere Rönesans, skolastik–teolojik kozmosun çözülmeye başladığı ancak modern bilimsel dünyanın henüz tam olarak kurulmadığı "iki Logos arası" bir geçiş çağıdır. Bu ara dönemde belirleyici olan, insanın doğa içindeki konumunun dönüşmesidir. İnsan artık doğaya mesafe alabilen, onu yorumlayan ve anlamlandıran bir bilinç olarak kabul edilmeye başlanır (Bumin, 2010: 10–12). Bu epistemik mesafe, siyasal düzenin doğanın teleolojisinden otomatik biçimde türetilebileceği varsayımını gevşeterek, ontolojik sürekliliği kırılganlaştırır.

Ontolojik sürekliliğin asıl kırılması modern bilimin doğuşuyla yaşanacaktır. Doğanın teleolojik yapısının yerini mekanistik bir işleyişe bırakmasıyla doğal olan ile siyasal olan arasındaki mimetik bağ kopmuştur. Alexandre Koyré'nin formülasyonuyla "kapalı dünya"nın sona erip "sonsuz evren"in kurulması, doğa ile siyaset arasındaki süreklilik fikrini çözerek, siyasal birliğin artık doğadan türetilemeyeceği düşüncesini yerleşmeye başlar. Bu dönüşüm Galileo'nun doğayı matematiksel yasalarla açıklanabilir niceliksel bir alan olarak tanımlaması ve Descartes'ın düşünen töz (res cogitans) ile uzamlı/maddi

töz (res extensa) ayrımıyla derinleşir. Böylelikle insan doğanın karşısında bilen ve tasarlayan kurucu özne konumuna yerleştirir. Bu nedenle siyasal birlik rasyonel özneler tarafından inşa edilen yapay bir düzen olarak düşünülmeye başlanır (Koyre, 2000: 161-165).

Modernliğin getirdiği dönüşüm yalnızca bilimsel devrimle sınırlı değildir. Ontolojik kopuş teolojik bütünlüğün parçalanması ve eskatolojik ufkun geri çekilmesiyle derinleşir. Aşkın ve teleolojik kabullerin zayıflaması, klasik physis–nomos iç içeliğini sürdürülemez kılar. Doğa normatif içeriğini yitirirken, nomos kendiliğinden verili bir düzenin yansıması olmaktan çıkar ve tarih içinde kurulması gereken olumsal bir düzleme taşınır. Doğanın normatif bir kozmos olmaktan çıkarak olgusal bir alana indirgenmesi, modern olgu–değer ayrımının arka planını oluşturur (Yar, 2002: 55–56). Böylece topluluğun temeli doğadan tarihe kayar. Ancak tarih, insan edimselliğinin ürünü olduğu ölçüde olumsal ve geri döndürülebilir bir zemin sunduğundan, siyasal birliğin ontolojik dayanakları da yapısal biçimde kırılganlaşır. Bu çözülmenin siyasal düşünceye içkin sonucu, siyasal birliğin artık verili bir teleolojiye yaslanarak değil, onu kuran iradi edimler ve bu edimleri görünür kılan temsil biçimleri üzerinden kavranmasıdır. Modern siyaset böylece eşzamanlı iki basınç altında şekillenir: bir yandan bireysel özgürlüğün genişlemesi çoğulluğu serbest bırakır, öte yandan bu çoğulluğun dağılma potansiyeli, birliği yeniden tesis edecek kurucu ilke ve mekanizmaları zorunlu kılar.[34] Bu inşacı karakter siyasal teolojiyi bütünüyle ortadan

[34] Siyasal eylemin teleolojiden koparak kendi içkin mantığı içinde kavranması bakımından Machiavelli kritik bir eşik oluşturur. Machiavelli, siyasal düzenin ilahî bir erek fikrine göre değil, değişken ve olumsal güç ilişkileri içinde işlediğini ileri sürerek, modern siyasetin içkinlik karakterini erken bir formda görünür kılar. Bu çerçevede fortuna, tarihin ve siyasetin öngörülemezliğini simgelerken, virtù, bu olumsallık karşısında stratejik esneklik, kararlılık ve gerektiğinde zor kullanma kapasitesiyle düzen kurma becerisini ifade eder. Böylece siyasetin başarısı, aşkın bir hakikat düzenine uygunluktan çok, olumsallık karşısında kurucu eylem kapasitesine bağlanır (Machiavelli, Bu eşik, modernliğin kurucu gerilimini oluşturan özgürlük–zorunluluk çatışmasının siyasal düzeyde erken bir görünümü olarak da yorumlanabilir.

kaldırmaz. Aksine temsil, kişileştirme ve bedenleşme süreçleri, doğal bütünlüğün yokluğunda siyasal birliği idame ettirebilmenin başlıca modern araçları hâline gelir ve teolojik formları seküler bir düzlemde yeniden üretir.

Bu dönüşümlerle birlikte modern siyasal düzenin merkezine "topluluk" sorunu yerleşmiştir. Siyasal birlik artık kendiliğinden verili bir bütünlük değil, sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken bir problemdir. Bu nedenle topluluk sorunu, modernliğin geç bir evresinde beliren tali bir bozulma olarak değil, kuruluş anına içkin yapısal bir kriz olarak kavranmalıdır (s. 55–56). Başka bir ifadeyle modernite, topluluğun nasıl mümkün olduğu sorusuna verilen yanıtları dönüştürmekle kalmamış, bu dönüşümü süreğen bir kriz potansiyeliyle birlikte üretmiştir.

Bu çok katmanlı dönüşümün ardından modern siyasal düşüncenin kurucu sorusu şu şekilde formüle edilebilir: "Doğal ve kutsal düzen çöktüğünde siyasal düzen neye dayanacaktır?" Bu soruya verilen en sistematik ve paradigmatik yanıt Hobbes'ta kristalize olur. Hobbes, siyasal birliğin dayanağını doğada değil, eşit ve özgür bireylerin eylemiyle tesis edilen yapay bir düzende arar (s. 55). Bu çerçevede modern egemenliğin temsil ve meşruiyet sorunları Leviathan'da tek bir kurucu mimaride toplanır. Leviathan, siyasal birliğin yapay karakterini görünür kılan bir teşhir olduğu kadar, bu yapaylığın nasıl mümkün kılındığını açıklayan teorik bir formülasyondur (Stanton, 2011: 162).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEMSİL KRİZİ VE KİTLE SORUNU: MODERN EGEMENLİĞİN KURUCU GERİLİMİ

Sekülerleşme ve siyasal teoloji yaklaşımları, modern egemenliğin aşkınlıkla bağını basitçe koparmadığını tersine, bu bağı dönüştürerek yeni bir siyasal zeminde yeniden kurduğunu ortaya koymuştur. Bu literatür meşruiyetin tarihsel-epistemik dönüşümünü ortaya çıkarsa da siyasal bağın hangi pratikler ve aygıtlar aracılığıyla kurulduğunu açıklamakta yetersiz kalır. Meşruiyetin hangi ilkeye dayandırıldığı sorusu, meşruiyetin nasıl işlediği sorusunu tek başına tüketemez. Dolayısıyla aşkın birliğin çözülmesi sonrasında siyasal birliğin nasıl kurulacağı, modern siyasal düzenin kurucu problemidir. Bu nedenle egemenliğin metafizik zemini kadar, toplumsal bağın ontolojik kuruluşu da açıklanmalıdır. Başka bir deyişle çoğulluğun hangi teknikler aracılığıyla birliğe dönüştürüldüğü sorusu, bu dönüşümün hangi eşiklerde kırılganlaştığı ve iktidarın hangi mekanizmalarla sürdürüldüğü sorularını da kapsamalıdır.

Siyasal düzen, karşısında daima bir çoğulluk bulur. Bu çoğulluk kalabalık, halk, kitle ya da nüfus olarak adlandırılabilir. Asıl belirleyici olan ise hangi kavramla ifade edilirse edilsin, bu çoğulluğun hangi ontolojik-siyasal statü içinde kurulduğudur. Çokluk bir tehdit mi, temsil edilecek bir özne mi, yönetilecek bir nüfus mu, yoksa daima geri dönebilecek bir taşkınlık olarak mı düşünülmektedir? Siyasal birliğin kuruluş tarzı, bu sorulara verilen cevabın içinde gizlidir. Bu bölüm, modern egemenliğin kurucu gerilimini temsil ile kitle arasındaki açıklık üzerinden yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Bu tartışmanın kavramsal eşiği Thomas Hobbes'tur. Hobbes modern siyasal düşüncenin ontolojik kırılmasını formüle ederek, çokluğun kendi başına birlik oluşturamayacağını savunur. Birlik ancak temsil aracılığıyla kurulur. Ancak temsil burada yalnızca hukuki bir teknik ya da kurumsal bir düzenleme değildir. Temsil bağlayıcı sözün tekelleştirilmesidir. Bu nedenle siyasal birliğin kuruluşu nihai olarak, "kimin adına konuşulabilir?" sorusuna verilen cevapla mümkündür.

Çokluk temsil edildiği ölçüde siyasal birliğe dahil edilir. Ancak tam da bu temsil onun doğrudan siyasal özne olma kapasitesinden uzaklaştırır. Birliği kurarken çoğulluğu sınırlandırma zorunluluğu modern siyasal düzenin temel gerilimidir. Aşkın referansın geri çekilişiyle birlikte bu gerilim, modern egemenlik açısından yapısal bir meşruiyet krizine dönüşür. Bu krizin toplumsal düzlemdeki görünümü ise temsilin istikrarı sağlayamadğını yerde kitle sorunun başlamasıdır. Bu nedenle 19. yüzyılın "kitleler çağı" olduğu teşhisi sadece sosyolojik bir gözlem değil, aynı zamanda siyasal ontolojideki kaymanın ifadesidir. Halk siyasal sahnede hareketli, duygulanımsal ve potansiyel olarak taşkın bir kitleye dönüşür. Bu durum, egemenliğin yalnızca hukuki temsil mekanizmalarıyla sabitlenemeyeceğini açığa çıkarır.

Le Bon, Freud ve Canetti gibi kitle teorisyenleri bu kırılmayı farklı düzlemlerde teşhis ederler. Le Bon'da kitle, rasyonel özne modelini istikrarsızlaştıran bir yoğunluk alanıdır; Freud'da lider figürü etrafında örgütlenen libidinal bir özdeşleşme mekanizmasıdır; Canetti'de ise düzenin kriz anlarında açığa çıkan süreğen bir çoğulluk enerjisidir. Ontolojik varsayımları farklı olsa da bu yaklaşımlar aynı sınıra işaret eder: Siyasal birlik sözleşme ve norm diliyle bütünüyle açıklanamaz. Bununla birlikte bu literatürde kitle çoğu zaman ya patolojik bir sapma ya da psikolojik bir fenomen olarak ele alınır. Kitle açıklanması gereken bir anomaliye indirgenir; oysa modern siyasal düzenin bu çoğulluğu hangi tekniklerle ürettiği sorusu çoğunlukla arka planda kalır. Tam bu noktada Michel Foucault belirleyici bir teorik eşik oluşturur.

Foucault, Hobbesçu egemenlik modelinin iktidarı bir hak ve yetki kategorisi içinde tasarlayarak iktidarın işleyiş mantığını görünmez kıldığını ileri sürer. Ona göre modern iktidar, disiplin ve güvenlik mekanizmaları üzerinden işler. Bu çerçevede kitle, temsil edilecek bir çokluk olmaktan çıkarak düzenlenecek ve yönetilecek bir nüfus halini alır. Temsil mantığının yerini yönetimsellik rasyonalitesi alır. İktidar artık dolaşımın,

yoğunluğun, düzenliliğin ve riskin hesaplanmasıyla işler. Böylece temsil ile kitle arasındaki gerilim ortadan kalkmaz; yeni bir düzlemde tekrar kurulur.

Bu bölümün amacı Hobbes'tan Foucault'ya uzanan hattı bir kuram tarihi olarak sunmak değil, modern siyasal düzenin meşruiyeti hangi toplumsal zeminde ve hangi araçlarla ürettiğini açıklamaktır. Çokluktan halka, halktan kitleye, kitleden nüfusa uzanan kavramsal dönüşüm; modern egemenliğin bağlayıcılığını hangi tekniklerle kurduğunu ve hangi eşiklerde kırılganlaştığını gösterir. Dolayısıyla temsil krizi ile kitle sorunu, modern egemenliğin kurucu gerilimi olarak ele alınmalıdır.

1. Siyasal Meşruiyetin Ontolojik Krizi: Hobbes'ta Topluluğun Yapay Kuruluşu

Hobbes'un modern siyasal düşünce açısından vazgeçilmezliği, siyasal düzenin yapay karakterini görünür kılmasıyla sınırlı değildir. Daha temel bir düzeyde Hobbes modern dünyada siyasal ile kutsal arasındaki ilişkinin bütünüyle tasfiye edilmediğini, yeni temsil biçimleri kazanarak siyasalın kurucu unsurları içinde yeniden belirdiğini gösterir. Bu durum modernite tartışmalarının kurucu sorusunu doğrudan gündeme getirir, "Toplum gerçekten kendi kendisinin temeli olabilir mi; başka bir deyişle özerklik mümkün müdür?" (Pippin, 1999: 2). Robert Pippin'in işaret ettiği üzere modern meşruiyet arayışı, bir yandan kendini temellendirme iddiasından, diğer yandan tarihsel mirasa ve teolojik–ontolojik varsayımlara bağımlılıktan kaynaklanan yapısal bir gerilim taşır (s. 28). Bu nedenle Hobbes'a her dönüş, modernliğin meşruiyet krizinin sürekliliğiyle başka bir değişle topluluğun nasıl kurulacağı ve hangi zeminde sürdürüleceği sorusuyla yeniden karşılaşmak anlamına gelir.

Hobbes'un Leviathan'ı, modern siyasal topluluğun ontolojik, epistemolojik ve siyasal-teolojik temellerini birlikte kurmaya yönelen ilk sistematik girişim olarak okunabilir.

Eserin başlığının bizzat *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (*Leviathan; or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civi*l) şeklinde kurulmuş olması, Hobbes'un siyasal düzeni yalnızca bir yönetim tekniği olarak değil, kozmolojik ve kutsal düzenin çözülmesinin ürettiği meşruiyet boşluğunu dolduracak bütünlüklü bir egemenlik formu olarak tasarladığını gösterir. Bu bütünlüğün kurucu çerçevesi madde, biçim ve güç etrafında örgütlenir.

Hobbes için madde, kozmik–teolojik düzenin yerini alan mekanik evrende, birbirine eşit bireylerin bedenleri, tutkuları ve korkularıdır. Dolayısıyla Hobbes, siyasal olan için antropolojik bir düzlemden, "insan nasıl bir varlıktır?" sorusundan hareket eder. Biçim, bu eşitlik nedeniyle dağınık ve çatışmaya açık çokluğu, sözleşme ve temsil aracılığıyla tek bir iradede birleştiren yapay kişiliktir. Bu anlamda Leviathan siyasal birliğin hem ürünü hem de koşuludur. Güç ise doğrudan bir zor kapasitesine indirgenmez, düzenin hangi adlandırma, yorum ve normatif sınıflandırmalar üzerinden işleyeceğini belirleyen kurucu otoriteyi ifade eder. Bu bağlamda Hobbes için siyasal birlik, ortak iyiye yönelen doğal bir telosun kendiliğinden sonucu değildir. Birlik, egemenin tesis ettiği ve süreklileştirdiği bir anlam ve düzen rejimi aracılığıyla mümkün hâle gelir. Böylece bireysellik, kilise–devlet ayrımıyla derinleşen kurumsal çoğulluk ve dağınık çokluk, egemen otorite altında yeniden eklemlenerek tekil bir siyasal bütünlük içinde bir araya getirilir (Caygill, 1989: 18). Bu nedenle modernitenin en temel sorusu olan "topluluk nasıl kurulur?" sorunsalı, Hobbes'ta siyasal, epistemolojik ve antropolojik düzlemlerin kesiştiği bir siyasal-ontolojik kriz olarak kristalize olur.

Antik siyaset felsefesinin aksine Hobbes'a göre insan doğal olarak politik bir varlık değildir (Strauss, 1952: 2). Siyasal toplum, ortak bir telosun değil, insan doğasının ürettiği sürekli tehdit ve güvensizliğin zorunlu sonucudur. Hobbes'un radikal eşitlik ve bireycilik varsayımı bu krizin zeminini kurar. Hiç kimse diğerine mutlak biçimde üstün

olmadığı için doğa durumunda herkes herkes için potansiyel bir tehdit hâline gelir. Aynı şeyleri arzulayan eşit bireyler kaçınılmaz olarak çatışır, bu çatışma güvensizliği, güvensizlik ise süreklileşmiş bir savaşı üretir (Hobbes 2007: 93–94). Hobbes, düzenin kuruluş motivasyonunu da tam bu durumdan türetir: "ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu" (s. 96). Böylece siyasal düzen, ortak erdemlerin ifadesi olan bir topluluk değil, dağılma riskini korku temelli bir rasyonaliteyle yönetmeye yönelen kurucu bir edimin ürünüdür.

Hobbes insanlar arasındaki çatışmayı salt maddi çıkar çatışmasına indirgemez. Hobbes'un antropolojisinde özne, kendisini başkalarının bakışı ve yargısı üzerinden konumlandırır. Bu da rekabetin itibar, saygınlık ve değer mücadelesiyle derinleşmesine neden olur (Palaver, 2003: 127-130). Dolayısıyla Hobbes'ta çatışma hem maddi rekabet hem de sembolik tanınma ve itibar arzusundan kaynaklanır. Hobbes'un bu konudaki bir diğer özgünlüğü, çatışmanın koşullarını epistemik düzeyde de temellendirmesidir. Nitekim Hobbes, insanların dünyayı ve birbirlerini nasıl bildikleri sorununu, siyasal birliği kurma ve sürdürme kapasitesinin kırılganlığıyla doğrudan ilişkilendirir. Bu bağlantının arka planında ise Hobbes'un duyumculuğa yaslanan epistemolojisi vardır. Duyumcul epistemolojide zihin, dış dünyayı doğrudan değil, beden hareketlerinin ve tutkuların ürettiği temsiller aracılığıyla kavrar. Bu nedenle doğru bilgi kendiliğinden verilmiş değildir ve insanın epistemik konumu yapısal olarak kırılgandır. Bu kırılganlığın siyasal sonuçlarını belirleyen düğüm noktası ise dildir. Hobbes'a göre düşünceleri düzenleme, genelleme ve doğru–yanlış yargılarına ulaşma yetisi, sözcüklerin kurduğu sembolik düzen olmaksızın mümkün değildir. İnsanı ayıran basitçe akıl değil, dili kullanma yeteneğidir. Hobbes'un ifadesiyle "doğru ve yanlış, nesnelerin değil konuşmanın vasıflarıdır. Konuşmanın olmadığı yerde ne doğruluk ne de yanlışlık vardır" (Hobbes, 2007: 37). Dahası algıların ve duyguların değişkenliği nedeniyle değerlere ilişkin sözcükler de evrensel değildir (s. 40). Hobbes'ta bu dilsel görecelik,

ahlaki nesnelliği zayıflatan bir görecilik üretmekten ziyade, egemenliğin zorunluluğunu temellendiren merkezi bir önermeye dönüşür. İyi–kötü anlayışlarının çoğulluğu, ortak yaşamın ancak ortak bir hakem yani egemen güç üzerinden kurulabileceğini gösterir. Bu nedenle "devletin olmadığı yerde… iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural yoktur" (s. 48). Böylelikle Hobbes antropolojik eşitliğin ürettiği sürekli tehdidini ve tanınma tutkularıyla beslenen çatışmayı duyumcul epistemolojinin kırılganlığı ve dilin göreli yapısıyla birleştirerek egemen gücün zorunluluğunu temellendirir.

Hobbes'ta doğa durumunun, tarihsel olarak geride bırakılan bir ilk aşama olmadığı, siyasal ilişkilerin temeline içkin, her an geri dönebilecek bir ontolojik imkân olduğu söylenebilir. Foucault'nun siyaset–savaş ilişkisine dair soykütüksel analizini Hobbes'a uygulayan Jörg Spieker, Hobbes'ta doğa durumunun egemenlik tarafından içselleştirilip yeniden kodlanan bir antagonizma olarak siyasal düzenin içine kaydedildiğini savunur (Spieker, 2011: 193-194, 196- 197). Hobbes'ta doğa durumu ne zamansal olarak egemenliğin öncesinde ne de mekânsal olarak onun dışında yer alır. Bu temelde egemenlik, doğa durumunun mantığını dönüştürerek sürdüren bir hakikat/iktidar rejimi gibi işler. Bu bakımdan Leviathan, çatışmayı siyasal aklın içine kaydederek sürekli bir güvenlik mücadelesine dönüştüren bir mekanizma olarak okunmalıdır. Güvenlik böylece modern siyasal topluluğun kurucu değerine dönüşür. Bu temelde egemenin meşruiyeti ortak iyiden çok ortak korkunun yönetimi üzerinden düşünülür. Egemenin yargı yetkisi ise hukuksal karar verme işlevini aşarak neyin hakikat, normal ve meşru dinî yorum olduğu konusunda tekil bir karar odağına dönüşür. Hobbes böylelikle bedensel, dilsel ve simgesel düzeyde işleyen bir "polis-devlet estetiği" üretir (Caygill, 1989: 103-110). Dolayısıyla Hobbes'ta egemenlik çatışmayı siyasal aklın içine kaydeden bir norm ve hakikat üretim düzeni olarak da düşünülmelidir. Zira ortak korkunun yönetimi, ancak neyin doğru/yanlış, hakikat/safsata, meşru/gayrimeşru

olduğuna dair ortak ölçütlerin tesis edilmesiyle sürdürülebilir. Bu nedenle Hobbes'ta siyasal düzenin kuruluşu, kaçınılmaz olarak akıl, bilim, etik ve yasa arasındaki ilişkinin yeniden kurgulanmasını da içerir.

1.1.Leviathan'ın Kurucu Mantığı: Norm, Temsil ve Heteronomi

Hobbes'un siyasal teorisinin özgünlüğü egemenliği, akıl, bilim, etik ve yasanın aynı kurucu mantık içinde eklemlendiği bir norm üretim düzeni olarak kurgulamasında yatar. Bu düzenin ilk bileşeni Hobbes'un akıl kavrayışıdır. Hobbes'ta aklı, içeriksel bir hikmet ya da doğal bir erdem değil, dilsel ve hesaplayıcı bir işlemdir. "Akıl nedir?" sorusuna "bütün parçaların adlarının diğer parçanın adı ile ilişkisinin düşünülmesidir… AKIL… üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir" diye yanıt verir (Hobbes, 2007: 41). Adların doğru kullanımı ve bu adlardan kurulan beyanların düzenli biçimde birbirine bağlanmasıyla bu süreç "BİLİM denilen şeye" kadar ilerler (s. 45).

Bu çerçevede etik ve yasa da geleneksel anlamda aşkın bir iyinin türevi değil, yaşamı korumaya yönelen rasyonel kuralların ifadesidir. Doğa yasaları "akılla bulunan… insanın kendi hayatı için zararlı olan şeyleri yapmasını yasaklayan… veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır" (s. 96–97). Hobbes'un doğa yasalarına ilişkin bilgiyi "gerçek ve tek ahlak felsefesi" olarak nitelendirmesi bu nedenle rastlantı değildir (s. 116). Siyasal düzen, ortak bir teleolojiye dayanan doğal bir ahlakın değil, korku ve kırılganlık karşısında aklın ürettiği güvenlik etiğinin üzerine inşa edilir. Ancak tam da bu noktada Hobbes'un problemi keskinleşir: akıl, normun rasyonel çekirdeğini üretiyorsa, bu normlar çoğulluğun içinde nasıl bağlayıcı ve tekil bir siyasal biçime dönüşecektir?

Hobbes'un yanıtı, aklın keşfettiği doğa yasaları ile bağlayıcı siyasal yasa arasında kurucu bir eşiği işaret eden sözleşme anında toplanır. Bu an, teknik bir prosedür değil, siyasal dünyanın varlık koşullarını yaratan performatif bir edimdir. Hobbes'un analojisi bu kurucu karakteri açıkça gösterir: "bu siyasi varlığı en başta kuran… sözleşmeler ve ahitler, Tanrı'nın yaratılışta buyurduğu Fiat[35]… emrine benzer" (s. 18). Toplum ve devletin kuruluşu iki ayrı aşamada kurulmaz; ahit anında eşzamanlı olarak kurulur. Sözleşme ile birlikte bireylerin dağınık güçleri rasyonel biçimde örgütlenir ve bölünmüş bireylerden tek bir yapay beden Commonwealth/Leviathan yaratılır.

Bu yapay beden tekil bir anlam kaynağı üretir. Leviathan'ın siyasal-teolojik boyutu burada ortaya çıkar. Tanrı'nın aşkın, tartışılmaz ve birleştirici anlam kaynağı olarak oynadığı rol, bu kez yapay bir ikame aracılığıyla yeniden kurulur. Bireyler kendi yaratıcı güçlerini, karar verme iradelerini ve yasa koyma kapasitelerini bu yapay kişiye devrederek yabancılaştırır. Ardından kendi ürettikleri bu güce dışsal bir otoriteymiş gibi itaat ederler. Marcel Gauchet'nin dinî yapıların tarihsel-antropolojik düzlemde devletin imkânını hazırladığına ilişkin tezi burada anlamlıdır, ancak Hobbes'un katkısı daha radikaldir. Hobbes, kutsalın birleştirici işlevini seküler düzlemde yeniden üretmek üzere bu yapıyı siyasal bir teknolojiye çevirir. Böylece anlamın nihai kaynağını ölümlü Tanrı olarak devlet biçiminde tasarlar (Yar, 2002: 66, Gauchet, 2013).

Bu noktada Hobbes'un siyasal teolojisinin kurucu işlevi, modern topluluğun ontolojik kırılganlığında birliği mümkün kılmak üzere yüklendiği rol üzerinden daha açık biçimde kavranabilir. Cornelius Castoriadis'in modern topluluğun teleolojik bir doğal ya da ilahi düzenin yokluğunda ancak öz-kuruluş olarak anlaşılabileceği yönündeki tezi, Hobbes'u okumak için güçlü bir kavramsal çerçeve sunar (Castoriadis, 2011: 343).

[35] Fiat, Latince kökenli bir kelime olup 'olsun', 'yapılsın' ve 'izin verildi' gibi anlamlara gelir. Hobbes siyasal topluluğun kuruluşunu yaratma edimine benzettiği için bu kelimeyi kullanır. Bkz. (https://www.wisdomlib.org/tr/names/fiat) (erişim tarihi: 01.04. 2026).

Castoriadis'e göre modern dünyada toplumsal ve siyasal düzen, hiçbir yere dayanmayan yaratıcı bir toplumsal imgelem etkinliği olarak ortaya çıkar. Kurumlar, normlar ve halk figürü aşkın bir düzenin türevi olarak ortaya çıkmaz, insanların kendilerine verdikleri özgün biçimlerdir (s. 338). Bu çerçevede Castoriadis'in heteronomi/özerklik ayrımı Hobbes'ta kritik bir düğümü görünür kılar. Castoriadis'e göre heteronomik düzenler, öz-kuruluşun radikal belirsizliğini örtmek için aşkın bir otorite veya zorunluluk ilkesi icat ederek birliğe dışşal bir dayanak üretiler (s. 343). Leviathan bu açıdan, modern öz-kuruluşun açtığı ontolojik uçurumu kapatmaya çalışan heteronomik bir konfigürasyon olarak görülebilir. Egemenin ölümlü tanrı olarak kavramsallaştırılması, topluluğun kendi kendini kurduğu gerçeğini görünmez kılmak ve bu kurucu eylemi kalıcı biçimde temsilciye devretmek işlevini görür. Bu çerçeve Hobbes'u yalnızca egemenliğin dünyevileştiricisi (Schmitt) ya da modern bireyin ve temsilî düzenin kurucusu (liberal gelenek) olarak değil, modern toplumun ontolojik kırılganlığı karşısında heteronomiyi[36] yeniden icat eden bir düşünür olarak konumlandırmayı mümkün kılar. Egemen, Tanrı'nın yokluğunda ortaya çıkan ontolojik boşluğu dolduran heteronomik bir figürdür, Leviathan ise öz-kuruluşun radikal belirsizliğini görünmez kılan bir "simgesel kapanma" mekanizmasıdır. Bu bakımdan Hobbes'un çokluk korkusu, yalnızca siyasal istikrarsızlığa dair tarihsel bir kaygı değil, modern öz-kuruluşun açığa çıkardığı belirsizliğe karşı üretilen yapısal bir kapanma stratejisi olarak değerlendirilebilir.

Hobbes bu simgesel kapanmayı belirli bir temsil mantığı üzerinden kurumsallaştırır. Bu bağlamda Hobbes'taki heteronomik kapanmanın işleyişi, kişi (persona) kavramına yüklenen temsil rejimi üzerinden açıklanabilir. Persona, tiyatro kökenli bir terim olarak

---

[36] Heteronomi (yaderklik), özenin ya da siyasal düzenin norm ve yasalarını kendi içkin rasyonalitesinden değil, dışsal bir kaynaktan (Tanrı, doğa, egemen gibi) türetmesi anlamına gelir. Bu nedenle özerklik fikrinin karşıtıdır. Bkz. Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, (Çev. F. Akatlı, İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999.

bir rolü veya başkası adına konuşma yetkisini üstlenen faili ifade eder. Kişi olmak bir maskeye ya da yetkiye sahip olmaktır. Bu nedenle doğal kişiler kendileri adına, yapay kişiler ise başkaları adına konuşur. Hobbes'ta devlet, halkın kolektif iradesini temsil eden bir yapay kişidir, egemen halkın yetkisini devralmış faildir ve eylemlerinin sorumluluğu nihayetinde yetkiyi veren topluma aittir (Hobbes, 2007: 117–118). Böylece modern birlik, doğrudan ortak bir etik içerikten değil, temsil ilişkisinin kurduğu kurumsal bir mimariden doğar.

Leviathan'ın kuruluşu bireylerin iradi edimine dayanır. Ancak kurulduğu anda, işleyişi bakımından dışsal ve bağlayıcı bir otorite görünümü kazanır. Siyasal otoritenin işlerliği, tam da bu ikili statünün yani öz-kuruluş ile nesnelleşmiş otorite arasındaki muğlaklığınsürdürülmesine bağlıdır. Bu nedenle egemenlik, kendi kökeninin toplumsal-öznel karakterini görünür kılacak bir geri dönüş bakışını dışarıda bırakmak zorundadır. Çünkü egemenin kurucu özneyi görünür kılan her jesti, Leviathan'ın ontolojik bağımsızlığına ilişkin hakikat etkisini zayıflatacaktır (Caygill, 1989: 25-28).

Hobbesçu birlik ortak-olanın yokluğundan doğan parçalanma riskinin temsil ve güvenlik rejimleri aracılığıyla idaresine dayanır, bu model ortak-olanı kurmaktan ziyade parçalanma tehdidini yönetir. Böylece Hobbes'un devleti, bakışın, temsilin ve görünürlüğün siyaseti olarak biçimlenir (Caygill, 1989; Yar, 2002).

2.Kargaşaya Karşı Barış: Leviathan'da Teolojik-Politik Çatışmanın Yönetimi

Leviathan, dünya düzenini belirleyen Tanrısal otoritenin yerine insan eliyle kurulan siyasal otoritenin geçirilmesini savunan polemik bir metindir. Ancak Hobbes bu geçişi "Tanrı'ya karşı insan" şeklinde kurmaz, asıl karşıtlığı "kargaşaya karşı barış" ekseninde inşa eder (Manenschijn & Vriend, 1997: 35). Böylece mesele, dinin ortadan kaldırılması

değil, dinin siyasal düzen içinde yeniden tertip edilmesi hâline gelir (s. 40). Bu doğrultuda Hobbes'un hedefi, dini çatışma üreten bağımsız otorite iddialarından arındırmak ve onu siyasal birliğin sürekliliğine bağlamaktır. Bu nedenle Hobbes, egemeni Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak konumlandırmaz. Ancak devleti de seküler bir aygıt olarak tasarlanmaz (s. 38). Leviathan, Tanrı'nın birleştirici işlevini yapay bir kutsallık rejimi biçiminde yeniden üretir. Hobbes'un en temelde yapmaya çalıştığı dini siyasetten ayırmak değil, teolojik-politik çatışmayı besleyen bağımsız otorite odaklarını (özellikle Papalık ve karizmatik dinî liderlik iddialarını) siyasal birlik lehine nötralize etmektir. Başka bir ifadeyle Hobbes, kutsalı yok etmeyi değil kutsalın siyasal alandaki dağılımını yeniden düzenlemeyi amaçlar.

Hobbes'un din-siyaset ilişkisi kavrayışına ilişkin literatür, siyasal teolojinin statüsü bakımından iki ana hatta ayrılır. Strauss'un klasik yorumuna göre Hobbes, *Hukuk'un Unsurları* (*Elements of Law*) *Leviathan*'a ilerledikçe teolojik dil giderek araçsallaştırır, yeniden konumlandırır ve nihayet dünyevî egemenliğe tabi kılar (Strauss, 1952: 55). John Milbank da Hobbes'u teolojik alanı dağıtan ve siyasal düzeni bütünüyle sekülerleştiren bir figür olarak okur (Milbank, 2004: 213, 215, 222).

Buna karşılık Matthew Rose, Hobbes'u sivil din teorisyeni ya da sekülerleşmenin öncüsü olarak konumlandırmak yerine, Kitab-ı Mukaddes'e yaslanan fakat modern koşullara uyarlanmış bir siyasal ilahiyatçı olarak düşünür. Rose'a göre Leviathan'ın temel iddiası dinin siyasete eklemlenmesi değil "gerçek siyasetin gerçek dinin bir parçası hâline gelmesidir" (Rose, 2013: 23). Benzer şekilde Wright'ın okumasında da Hobbes dini yalnızca araçsallaştıran bir seküler devlet kuramcısı değil, Reform sonrası teolojik gerilimleri siyasal bir forma dönüştüren modern bir eşik düşünür olarak konumlanır (Wright, 2006: 13-14).

Mark Lilla'nın "büyük ayrılma" olarak adlandırdığı dönüşüm, modern siyasal düşüncenin siyaseti Tanrı'ya doğrudan atıf yapmadan kurmayı öğrenmesidir. Ancak bu kuruluş, siyasal-teolojik gerilimlerin tamamen ortadan kalktığı bir dünyada değil, her an geri dönebilecekleri bir gerilim ufku içinde gerçekleşir. Teolojik-politik düşünmenin düşük yoğunlukta da olsa sürdüğü alan, Lilla'ya göre Hobbes'un açtığı alandır. Bu bağlamda Hobbes'un temel hamlesi, Lilla'nın ifadesiyle bir "konu değiştirme" ve "ayırma sanatı"dır. Hobbes teolojik olanı tasfiye etmeden, onun siyasal alan üzerinde bağımsız bir otorite olarak belirleyici olmasını engeller. Dini, egemenliğin düzenleyici yetkisi içinde yönetilebilir bir alana çeker (Lilla, 2008: 44–46). Nitekim din–siyaset ilişkisini bugün liberal-demokratik terimlerle tartışabilme imkânı, büyük ölçüde bu ayrıştırma hamlesinin açtığı zeminde şekillenmiştir.

Lilla'nın büyük ayrılma tezi sekülerleşmeyi daha çok kurumsal ve düşünsel bir sonuç olarak betimlerken, Hobbes bu dönüşümün siyasal topluluğu içeriden nasıl mümkün kıldığını, yani antropolojik ve bilişsel mekanizmalarını kurar. Hobbes'ta siyasal teoloji metafizik bir problem olmaktan çıkar, korku ve güvenlik ihtiyacıyla eklemlenen bir düzenleme problemine dönüşür. Bu nedenle mesele teolojinin ortadan kaldırılması değil, otorite ve dil üzerinden yeniden yapılandırılmasıdır. Bu temelde Hobbes için, Tanrı'nın mahiyeti değil, "kimin sözünün bağlayıcı sayılacağı" siyasal teolojinin başat sorusudur.

Hobbes, "İnsan Tanrı'dan söz ettiğinde aslında neyden bahseder?" sorusuna, inancın tarihsel oluşumu ve dinsel kavramların nasıl kurulduğu üzerinden sistematik bir yanıt geliştirmeye çalışır. Hobbes'a göre Tanrı hakkında konuşma, çoğu durumda insanın korkuları, belirsizlik deneyimi ve düzen ihtiyacının dilsel-yorumsal bir ifadesi olarak şekillenir (Hobbes, 2007: 82, 105). Böylece teolojik-politik problem, Tanrı'nın

mahiyetine ilişkin ontolojik bir soru olmaktan çıkar; siyasal birliği ve itaat ilişkisini mümkün kılan teolojik-psikolojik mekanizmaların analizine taşınır.

Bu antropolojik zeminde dinin kökeni, korku ve merakın özellikle geleceğe ilişkin kaygının beslediği zihinsel işleyişte yatar. Ne var ki bu mekanizma paradoksal bir sonuç üretir: İnsan, kendi zihninin kurduğu güçlerden korktuğu ölçüde, bu güçleri kontrol ettiğini iddia eden aracılara, rahiplere, mucize iddiasında bulunan otorite figürlerine yönelir. Böylece inanç, yalnızca içsel bir kanaat alanı olmaktan çıkar; kitleleri seferber edebilen ve siyasal düzeni parçalayabilen kamusal bir güç kazanır. Bu nedenle inanç, modern dünyada kaçınılmaz biçimde politikanın kamusal alanı içinde konumlanır (Lilla, 2008: 40).

Hobbes'un Tanrı kavramsallaştırması da bu çerçevede içinde çok katmanlı biçimde yeniden kurulur. Epistemolojik düzlemde Tanrı, neden zincirini adlandırmaya yarayan bir kavramdır. Psikolojik düzlemde korku ve meraktan doğan bir ihtiyaçtır. Dilsel düzlemde görünmeyeni temsil eden bir addır. Siyasal düzlemde ise anlamı egemen tarafından düzenlenen bir alandır (Hobbes, 2007: 82-83) Bu dört düzlem, Hobbes'un siyasal teolojisinin çekirdeğini oluşturur. Bu bağlamda Hobbes'un paganlığa ve hurafelere yönelttiği eleştirilerin yalnızca polemik amaçlı bir reddiye olarak değil, siyasal düzenin ontolojik kırılganlığını teşhis eden analitik bir hamle olarak okunması gerekir. Hobbes'a göre hurafe temelli korku ve cehalet, bilinmeyeni yanlış nedenlere bağlayarak düzensiz bir çokluk (multitudo) üretir. Böylece siyasal birliği, görünmez güçler adına konuşan aracılar ve rekabet hâlindeki otorite iddiaları üzerinden parçalar. Buna karşılık rasyonel korku, dünyanın belirsizliği karşısında insanın kırılganlığını kavramaktan doğar ve onu "tek, görünmez ve sınırsız kudret" fikrine taşır (Hobbes, 2007b: 227, 12). Dolayısıyla mesele, korkunun bütünüyle ortadan kaldırılması değil, korkunun hangi anlam rejimi içinde yorumlanacağı ve hangi otorite biçimi tarafından

siyasal birliğe eklemleneceğidir. Hobbes'un siyasal teolojisinin kritik özgünlüğü, tam bu noktada temsil ve anlatı düzlemini devreye sokmasında görünür hâle gelir. Tralau'nun işaret ettiği üzere modern siyasal topluluk, sürekliliğini yalnızca zor aygıtları aracılığıyla değil, paylaşılan bir anlam ufku, temsil biçimleri ve düzen kurucu anlatılar üzerinden sağlar (Tralau, 2010: 265–267). Hobbes, papalık otoritesi ile pagan "daemon" anlatıları gibi teolojik-politik manipülasyon biçimlerini hedef alırken, aslında dinin siyasal etkisinin hangi merkezde ve hangi biçimde düzenleneceğini yeniden belirlemeye yönelir. Bu doğrultuda Leviathan figürü, dışsal ve rakip kutsallık odaklarını çözdüğü kadar, modern siyasal birliği tekilleştirecek yeni bir simgesel merkezdir. Burada belirleyici olan anlatının metafizik doğruluğu değil; topluluğu hangi temsil mimarisi içinde bir arada tuttuğu ve hangi otorite düzenini meşrulaştırdığıdır. Bu nedenle Hobbes'un siyasal teolojisi, hurafeye dayalı mitleri dağıtıp onların yerine rasyonelleştirilmiş, fakat simgesel yükü korunmuş bir ölümlü Tanrı etrafında siyasal birliğin sürekliliğini taşıyacak yeni bir anlam rejimi inşa etme girişimi olarak okunabilir. Hobbes için son kertede belirleyici olan, Tanrı inancının siyasal birliği güçlendirecek şekilde nasıl düzenleneceğidir. Bu bağlamda gerçek din, ontolojik bir hakikat kategorisinden ziyade, itaati ve barışı destekleyen bir siyasal işlev ölçütüyle tanımlanır (Hobbes, 2007: 88). Hobbes bu nedenle iman alanını egemenlik teorisine eklemleyerek iman sorularını itaat sorularına dönüştürür. Ayrıcalıklı dinî bilgi iddialarını reddeder ve Kutsal Kitap'ın nihai yorum yetkisini doğal akıl yasalarıyla donatılmış egemene bağlar (Springborg, 1975: 289, 292). Böylelikle Tanrı ve vahiy üzerine bilgi sorusu fiilen "kimin hükmü bağlayıcıdır?" sorusuna indirgenir.

Hobbes'a göre Tanrı'nın hükmetme hakkı mutlak güç ve kudretin ontolojik üstünlüğünden kaynaklanır (Hobbes, 2007: 249). Bu nedenle Tanrı'nın fiilleri adalet kategorisiyle değil, kudret kategorisiyle kavranmalıdır (s. 250). Ne var ki bu vurgu, Hobbes'un aklı bütünüyle askıya aldığı anlamına gelmez. Aksine Hobbes, Tanrı'nın

vahyettiği hiçbir şeyin doğal akla aykırı olamayacağını ileri sürer. Eğer bir aykırılık varmış gibi görünüyorsa sorun vahyin kendisinde değil, onu yorumlama tarzındadır (s. 263). Dolayısıyla Hobbes'un sınırlamak istediği akıl değil, sınır tanımaz yorum hırsıdır (s. 264). Hobbes'un bu düzenlemeden beklediği sonuç açıktır: hiçbir topluluk, "liderimiz Tanrı'dan mesaj aldı" iddiasıyla egemene karşı siyasal bir yükümlülük üretememelidir. Zira böyle bir iddiayı sınayacak bağımsız ve kamusal bir ölçüt yoktur. Vahiy iddiası, siyasal alanı doğası gereği doğrulanamaz bir otorite rekabetine açar. Hobbes tam da bu nedenle, dinî-karizmatik ayaklanmaların imkân koşulunu epistemolojik düzeyde kesmeye yönelir. Bu hamlenin kurucu anlamı, Leviathan'ın yapay kişi olarak kurgulanmasında belirginleşir. Karizmatik lider, kitlelerin duygulanımlarını kendi bedeninde yoğunlaştırarak kişisel çekim gücüyle hükmeden bir figürdür. Buna karşılık devlet, şahıslardan bağımsız işleyen ve bağlayıcılığını kişisel kudretten değil, temsil ve yetkilendirme mantığından alan hukuki-rasyonel bir mekanizmadır (s. 265, 267). Hobbes'un müdahalesi bu bakımdan, Weberyen anlamda karizmanın çözülmesi ve büyünün bozulması hattının erken bir momenti olarak okunabilir. Karizmanın siyasal bağlayıcılığı, egemenin yorum tekeline bağlanarak dönüştürülür ve kurumsal temsil içinde soğurulur.

Hobbes için mesele son kertede "Tanrı'ya itaat etmeli miyiz?" değildir; Tanrı'nın ne zaman ne söylediğini bilmenin, doğal akıl dışında yolu olmayan uyruklar için nasıl mümkün olacağıdır. Bu nedenle "her ülkede yalnızca egemenin belirlediği metinler kanoniktir", hangi metnin Kutsal Kitap sayılacağına fiilen egemen karar verir (s. 274). Böylece soru "Tanrı konuştu mu?"dan "hangi sözler yasa hâline geldi ve bunu kim yetkilendirdi?" sorusuna kayar. Hobbes'un siyasal teolojisi burada en somut biçimini alır: kutsal sözün kamusal bağlayıcılığı, egemenlik altında hukukî bir kategoriye dönüşür. Bu düzenlemenin en kritik sonucu, Hobbes'un "Tanrı'nın Krallığı" kavrayışında görülür. Hobbes bu krallığı aşkın bir metafor olmaktan çıkarıp tarihsel ve

dünyevî bir egemenlik biçimi olarak yorumlar. Tanrı aralarında yaptıkları ahit nedeniyle İsrailoğullarının gerçek kralıdır. Bu yüzden Tanrı'nın Krallığı, sözleşmeye dayalı siyasal egemenliktir (s. 286–289). Bu okuma papalığın Tanrı adına hükmetme iddiasını boşa çıkarıp Tanrı adına hükmetmeyi fiilen devletin tekeline alır (s. 286). Böylece teolojik-politik iddiaların siyasal fonksiyonu tersine çevrilir: Tanrı adına konuşmak, bağımsız bir kilise otoritesinin değil, egemenin düzenleyici yetkisinin alanına dahil edilir.

Hobbes'un siyasal teolojisinin kurucu hamlelerinden bir diğeri eskatolojik ufku dünyevî siyasal düzen lehine yeniden düzenlemesidir. Hobbes'a göre Mesih'in krallığı bu dünyada henüz kurulmamıştır. Tanrısal egemenliğin görünür hâle gelişi Yargı Günü'nden sonra başlayacaktır (s. 336–339). Hobbes'un bu saptaması, basit bir teolojik görüşten ibaret değildir. Doğrudan siyasal bir sonuç üretmeye yönelik bir yorumdur. Çünkü şimdiki dünyada Tanrı adına hüküm sürdüğünü iddia edebilecek bağımsız bir ruhani otoritenin varlığını baştan imkânsız kılar. Tanrı adına bağlayıcı düzen kurma iddiasında olan dinî otoriteleri siyasal birliğin içindeki rekabetçi egemenlik merkezleri olarak kodlar. Skinner, Hobbes'un bu stratejinin kavramsal boyutunu açığa çıkararak Hobbes'ta ebediyeti zamansız bir metafizik alan olarak değil, Tanrısal egemenliğin sürekliliği olarak yorumlar. Bu düşüncenin sonucu olarak Hobbes cenneti, başka bir dünyada saf bir ruhani mekân değil, yeryüzünde yeniden tesis edilecek cismanî bir devlet biçimidir. Cehennem ise bu düzenden dışlanma ve yokluk anlamına gelir (Hobbes 2007: 315–318; Skinner, 2023: 139–145). Böylece Hobbes'ta eskatoloji, siyasal düzenin karşısında yer alan aşkın bir nihai amaç olmaktan çıkarak, siyasal düzenin korunması ve süreklileştirilmesi gereken bir ufuk hâline gelir. Mesihî krallık ertelendikçe, bu dünyadaki düzenin sürekliliği aklın ve egemenliğin temel görevi olarak kurulur. Bu noktada Leviathan'ın işlevi yalnızca bir egemenlik teorisi ortaya koymak değil, aynı zamanda siyasal topluluğu dağılmaya ve iç savaşa sürükleyen apokaliptik

şiddet ufkunu erteleyen bir düzenleme mekanizması inşa etmektir. Bu bağlamda Leviathan, seküler bir katechon gibi işler: şiddeti ortadan kaldırmaz, fakat onu yönetilebilir kılar. İç savaşın ve din savaşlarının felaket ufkunu bastırarak siyasal zamanı askıda tutar (s. 142-143). Başka bir deyişle Hobbesçu siyaset, "en yüksek iyi"yi gerçekleştirmekten ziyade, topluluğun dağılmasıyla sonuçlanacak bir apokalips ihtimalini geciktirmeyi merkezine alır. Nitekim Palaver'in ve Taubes çizgisindeki okumaların vurguladığı üzere Hobbes'un buradaki asıl hamlesi, bir "şiddet dinamiğini" sekülerleştirmektir: Leviathan hem mutlak egemenlik formudur hem de iç savaşı geciktiren katechontik bir güçtür. Görevi siyasal yaşamı aşkın bir telosa yöneltmek değil, apokaliptik kaos ihtimalini bastırmaktır (Palaver, 1995: 63). Din bu nedenle içeriği dönüştürülerek yönetilmesi gereken bir kriz alanı hâline gelir. Çözüm de tam burada belirginleşir: inancın vicdan alanına çekilmesi ve kamusal dinin Leviathan'a tâbi kılınması. Böylece özelleştirilmiş din, modern katechon'un temel tekniğine dönüşür. Kamusal alanda dinin bağımsız bir egemenlik dili üretmesi engellenirken, siyasal birliğin sürekliliği garanti altına alınır (s. 70–71).

1.1."İsa Mesih'tir": Kamusal İmanın Asgarîleştirilmesi ve İtaatin Siyasal-Teolojik Düzenlenişi

Hobbes, Hristiyan doktrinini yeniden yorumlayarak kamusal inancı asgarî bir müştereğe indirgemeyi ve böylece inancın itaatsizlik üretme potansiyelini nötralize etmeyi hedefler. Bu stratejinin düğüm noktası, "kurtuluş için gerekli tek iman akidesi" olarak formüle ettiği minimal kamusal itirafta somutlaşır: "İSA MESİH'TİR (Hobbes, 2007: 407). Kamusal düzlemde bağlayıcı olacak iman, çatışma üretmeye elverişli doktriner çoğulluktan arındırılarak tek bir önermeye yoğunlaştırılır. Böylece din, siyasal düzenin karşısında bağımsız bir norm kaynağı olmaktan çıkarılıp yönetilebilir bir form kazanır. Dumouchel'in işaret ettiği üzere bu hamle, seküler siyaseti "dine rağmen" değil;

Hristiyan eskatolojisinin ertelenişinden türeyen bir sonuç olarak kavrar: Tanrı'nın krallığı geleceğe ötelenmiştir; insanlar "yalnızca insan yasalarıyla" yaşamak zorundadır. Ne var ki iman emirle belirlenemeyeceği için din–siyaset ayrımının "mükemmel" çözümü fiilen imkânsız kalır (Dumouchel, 1995: 45–52).

Hobbes'a göre siyasal istikrarsızlık yalnızca doktriner çoğulluktan kaynaklanmaz. Dini inancın, egemene karşı ayrı bir yükümlülük rejimi üretmesi de çatışmaya ve çatışmanın derinleşmesine neden olur. Bu nedenle Hobbes'un müdahalesi, teolojik içeriği asgarîleştirmenin ötesine geçerek, inancın kamusal alanda nasıl bir davranış yükümlülüğü doğurabileceğini de yeniden tanımlamaktır. Şehadet meselesinin burada kritik bir eşik işlevi gördüğü söylenebilir. Zira şehitlik, inancın yalnızca vicdanî bir kanaat olmadığını, gerektiğinde siyasal itaate karşı bir direnme pratiğine dönüşebileceğini ima eden en güçlü Hristiyan repertuvarlardan biridir. Hobbes bu repertuvarı tamamen reddetmeden kapsamını daraltarak siyasal sonuçlarını etkisizleştirmeye çalışır. Bu bağlamda Hobbes'a göre havarilerin istisnaî şehadeti tekrar edilemezdir. Bu nedenle sıradan Hristiyanın görevi imanını koruyarak itaat içinde yaşamaktır (Hobbes, 2007: 408–409). Hobbes böylece erken Hristiyan örneklerinden genel bir direnme hakkı türetme yolunu kapatarak teolojiyi, isyanın meşrulaştırıcı repertuvarı olmaktan çıkarılır. Nitekim "İsa Mesih'tir" akidesi de bu nedenle diğer bütün akidelerin siyasal bağlayıcılık bakımından sınanacağı bir ölçüte dönüşür (s. 410).

Hobbes, teolojik-politik tehlikeyi yalnızca itaat krizine indirgemez. Ona göre doktriner alanın kendisi de rakip otorite iddialarını besleyebilecek bir yorum çoğulluğuna olanak tanır. Bu nedenle Hobbes, dinsel dogmaların içeriğini siyasal bağlayıcılığı tek bir merkezde toplayacak şekilde yeniden kurgular. Teslis öğretisine ilişkin yorumlarının da bu minimalizasyon ve tekilleştirme hamlesinin dogmatik düzlemdeki tamamlayıcı halkasını oluşturduğu söylenebilir.

Hobbes Teslis'i, üç ezelî hipostaz öğretisi olarak değerlendirmez. Ona göre teslis Tanrı'nın tarihte Musa, Mesih ve Havariler tarafından üç kez temsil edilmesidir (s. 342–343). Hobbes böylece Teslisi, Tanrı'nın içsel ontolojisine ilişkin bir doktrin olmaktan çıkararak egemenliğin tarihsel temsiline ilişkin siyasal-teolojik bir şemaya dönüştürür. Bu yorum, kutsal olanı çoğul bir ilahî varlık tartışmasından koparıp, temsil yetkisinin kimde ve hangi koşullarda toplandığı sorununa bağlar; ilahî hakikat, ontolojik bir çoğulluk değil, belirli bir tarihsel temsil zinciri içinde işleyen bir yetki devri meselesi hâline gelir. Hobbes, Teslis'i yeniden yorumlayarak egemenliği tekilleştiren bir siyasal-teolojik yapı kurar.

Hobbes, dinin siyasal alanda bağımsız bir otorite odağı üretmesini engellemek üzere iki kılıç doktrinini de doğrudan hedef alır. Bu bağlamda papalığın Mesih'in evrensel vekili olduğu iddiasını, Roma'nın Pontifex Maximus geleneğinin Hıristiyanlık içinde yeniden üretilmiş seküler bir devamı olduğu şeklinde teşhir ederek geçersizleştirmeye çalışır. Hobbes bu bağlamda kilisenin meşruiyeti ürettiği suret taşıma, kutsal su ve alaylar gibi ritüellerin de vahiyden değil pagan geleneklerinden türediğini iddia eder (s. 457).

Hobbes en temelde, dinin kamusal bağlayıcılığını asgarîye indirerek kilisenin bağımsız hukuk/yorum alanını tasfiye etmeyi ve kilise- devlet sınırını çizip dini, egemenliğin düzenleyici yetkisine tâbi kılmayı amaçlar. Bu bağlamda Jacop Taubes'in işaret ettiği üzere Leviathan'ın alt başlığı Hobbes için modern siyasetin merkez sorununu açığa vurmaktadır: Ruhani–dünyevi ayrımı kimin çizeceği. Hobbes'a göre bu sınırı papalık ya da Tanrı adına konuşan kitleler değil, yalnızca Leviathan belirleyebilir.

Hobbes bu hamleyle, pozitif bir siyasal teoloji kurmaya değil; teolojik olanın siyasette bağımsız ve kurucu bir otorite gibi işlemesini sınırlayan negatif bir siyasal teoloji geliştirmeye yöneldiğini gösterir. Karsten Fischer, Hobbes–Schmitt tartışmasını yeniden kuran okumasında, Hobbes'u modern siyasal teolojinin negatif kurucusu olarak

konumlandırır. Fischer'e göre Hobbes, teolojik dili siyasete taşırken amacı teolojiyi siyaseten nötralize etmek ve çatışma üreten dogmatik içeriği asgarîye indirmektir (Fischer, 2010: 401). Bu bağlamda Hobbes'un minimal kamusal itirafı "Jesus is the Christ" da aynı tekniğin parçasıdır. Hobbes, teolojiyi siyasal birliğin kurucu ilkesi hâline getirmek yerine, teolojik içeriği daraltarak egemenliği tahkim eder (s. 409).

Hobbes'un siyasal teolojisinde kutsal olan, modern egemenlik mantığının en yoğun düğüm noktalarından birini oluşturur. Leviathan'da Hobbes, kutsalın özsel ya da aşkın bir nitelik olmadığını, bir kamusal statü olduğunu açık biçimde formüle eder: "Kutsal olan… insanların kendi krallıklarında kamusal veya krala ait dedikleri şeye tekabül eden bir kelimedir. Herhangi bir ülkenin kralı, bütün uyruklarının kamusal kişiliği veya temsilcisidir… İsrail'in kralı Tanrı ise, İsrail'in Kutsal Olanı idi. Tek bir dünyevi egemene tabi olan kavim, o egemenin, yani, kamusal kişiliğin kavmidir. Bu nedenle, Tanrı'nın kavmi olan Yahudiler, bir kutsal kavim olarak adlandırılmıştı" (Hobbes, 2007: 290–291). Hobbes'ta kutsallık bir şeyin kendi başına taşıdığı metafizik bir değer olmaktan çıkartılarak kamusal düzene tahsis edilme ilişkisi içinde tanımlanır. Dolayısıyla "ne kutsaldır?" sorusu temelde "kime aittir?" sorusuna indirgenir. Bu çerçevede Hobbes kutsallığı, egemenin temsil ettiği kamusal kişi/temsilci kişilik tarafından işletilen bir tahsis mantığından türetir. Tapınaklar, ibadet evleri, dinsel araç-gereçler ve rahipler "Tanrı'ya ait oldukları için" değil, kamusal hizmete tahsis edildikleri için mukaddestir (s. 291). Böylece kutsal, teleolojik kozmosun ürettiği doğal meşruiyet dili olmaktan çıkarak, egemenliğin kurduğu kamu–özel / ortak–mülkiyet ayrımlarını belirleyen siyasal bir dile yerleşir. Başka bir ifadeyle Hobbes, kutsalı sekülerleştirerek dünyevileştirmez, siyasal topluluğu mümkün kılan kamusal temsil rejiminin içinde yeniden tanımlar. Bu nedenle modern devlet Hobbes'ta kutsalı ortadan kaldırmaz, kutsalı kamusal egemenliğin diliyle yeniden kurar. Burada en önemli ve kritik husus Hobbes'ta kutsallığın, Tanrı'dan devlete aktarılması gibi düz bir aktarım

mantığıyla açıklanamayacağıdır. Hobbes'un kutsal kavramsallaştırması, aşkından içkine geçişi anlatan bir sekülerleşme anlatısından ziyade, daha köklü bir ontolojik kopuşa dayanır. Öyle ki doğanın teleolojik ve verili birlik zemini çökünce, siyasal birliğin temeli artık doğanın düzeninden değil, dağınık bireylerin sözleşmeyle bir araya gelerek ürettikleri yapay kamusal kişilikten türetilir. Kutsal da bu yeni ontolojik zeminde, kozmik düzenin doğal işaretlerinden değil, Leviathan'ın kamusal temsil düzeni içinde işleyen kurucu bir tahsis ve sınır çizme mekanizmasından doğar. Bu nedenle Hobbes'ta kutsalın modern biçimi, geçmişten gelen sekülerleşmiş bir kalıntı değil; modern siyasal topluluğun kuruluş mantığına içkin bir ayrım rejimidir.

2.Çokluktan Halka: Hobbes'ta Temsil ve Siyasal Birliğin Kuruluşu

Hobbes'un modern siyasal düşüncedeki kurucu hamlesi, doğal durumunda dağınık olan ve kendi adına konuşamayan çokluğu (multitude) siyasal birliğe dönüştüren epistemolojik–siyasal bir mantık kurmasıdır. Hobbes'ta çokluk, toplumsal bir kalabalık tasvirinden ziyade, siyasal birliğin henüz kurulmadığı dolayısıyla ortak iradenin üretilemediği koşulları işaretleyen kuramsal bir terimdir. Gordon Hull'un vurguladığı üzere Hobbes için doğa durumunda asıl belirleyici olan mesele güvensizlik ya da sürekli korku durumu değildir. Doğa durumunda daha kökensel bir eksiklik yani istikrarlı bir anlam/işaret sisteminin yokluğu söz konusudur (Hull, 2009: 104-105). Bu nedenle Hobbes'ta siyasal düzen en temelde bir anlam rejimi olarak inşa edilmektedir. Hobbes'ta siyaset, çokluğu temsil ve adlandırma teknolojileri üzerinden halka (people) dönüştürme tekniği olarak anlaşılmalıdır (s. 119, 122-123). Bu bağlamda Hobbes'ta egemenlik, yalnızca yönetme yetkisi olarak değil, aynı zamanda kimin adına konuşulabileceğini ve hangi eylemlerin kime atfedilebileceğini belirleyen kurucu bir ilke olarak düşünülür. Başka bir deyişle egemen, siyasal alanda hem sözü bağlayıcı kılan ölçüyü hem de edimin muhatabını tayin eder. Hobbes bu kurucu etkiyi açıklarken

teolojik-ontolojik bir dile yaslanır ve siyasal birliği Tanrı'nın "Fiat" buyruğuyla ilişkilendirir. Nasıl ki "Fiat" bir varlık alanını yoktan var ediyorsa, sözleşme de siyasal kişiyi yoktan var eden (ex nihilo) biçimde kurar (Hobbes, 2007: 18; Hull, 2009:122). Bu nedenle Hobbes'ta siyasal topluluk, doğa–tarih–gelenek ekseninde kendiliğinden oluşmuş bir birlik olarak değil temsil ilişkisi içinde üretilmiş yapay bir düzen olarak belirir.

Hobbes Leviathan'da siyasal birliğin, temsil edilenlerin doğal ya da ahlaki bir "biz" oluşturmasından doğmadığını, birliğin ancak temsil edenin tekilliği sayesinde kurulduğunu öne sürer (Hobbes, 2007: 119). *De Cive/Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri'*nde ise halk ile kalabalık arasına keskin bir ayrım koyar: "Halk tek bir istence sahip tekil bir varlıktır ve ona bir edim atfedilebilir, ama bunların hiçbiri kalabalık için söz konusu değildir" (Hobbes, 2007b: 164). Başka bir deyişle halk, temsil altında edim atfedilebilir bir siyasal kişiyken, kalabalık, ortak bir irade üretmediği için siyasal özne haline gelemez.

Hobbes, çokluğun ontolojik statüsünü doğrudan "kişileşme" (tek bir kişi olma) eksikliği üzerinden tanımlar. "Tek bir kişi haline gelmemiş bir kalabalıkta, her şeyin herkese ait olduğu doğa durumu hüküm sürmeye devam eder" ifadesi, çokluğun siyasal birlik üretmediği ölçüde doğa durumunun mantığını askıya alamadığını gösterir (s. 88). Çünkü kalabalık "tekil bir varlık değildir; her biri kendi iradesine sahip bireylerden oluşur", bu nedenle bütün olarak kalabalığa "onun edimi" diye atfedilebilecek tek bir eylem yoktur, en fazla "insan sayısı kadar edim" vardır (s. 87). Hobbes böylece meseleyi, çatışma ya da uzlaşmazlık problemi olmaktan çıkararak, siyasal özneyi mümkün kılan koşulun, yani edim atfedilebilir tekilliğin yokluğu olarak belirginleştirir (Harris, 2024: 13). Bu nedenle Hobbes'ta temsil tekeli, sadece bir devlet düzeni değil,

kimin sözünün bağlayıcı olacağını belirleyerek rakip iddiaları dışlayan bir anlam düzenidir.

Gordon Hull'a göre *Leviathan* "rakip tüm siyaset felsefelerini marjinalleştiren bir anlam rejimi" olarak işler (Hull, 2009: 125). Bu çerçevede siyasal birliğin önkoşulu, kamusal alanda anlamın istikrarı ve bağlayıcı sözün tekilleştirilmesidir. Nitekim Hull'un altını çizdiği üzere Hobbes'ta "mecazi anlamlar, kaygan terimler, muğlak göstergeler" siyasal düzeni içeriden çürüten "hayaletler"dir (s. 124). Dolayısıyla Hobbes'un "isyankâr sözler"e karşı cezai yaptırımı, salt otoriter bir tepki olarak değil, siyasal düzenin kurulmasını mümkün kılan epistemik zemini korumaya dönük bir müdahale olarak anlaşılmalıdır (s. 125-126). Zira Hobbes'a göre dilin ölçüsü dağıldığında, hangi sözün bağlayıcı olduğu belirsizleşecek bu belirsizlik de siyasal birliğin dayandığı ortak ölçüyü çözerek düzenin bozulmasına yol açacaktır. Bu husus Hobbes'un dil düzenine yönelik hassasiyetinin neden doğrudan çokluk problemine bağlı olduğunu da açıklar. Zira anlamın tekilleştirilemediği yerde bağlayıcı söz çoğullaşır. Bağlayıcılığın çoğullaşması ise çokluğun kendi içinde farklı otoriteler ve rakip doğruluk iddiaları üretebilmesini mümkün kılar. Başka bir deyişle isyankâr sözlere dair müdahale, yalnızca dilin bozulmasını değil, bu bozulmanın çokluk içinde alternatif temsil ve liderlik odakları üretmesini de hedef alır. Astorga'ya göre çokluğun temel zaafı sayı olarak kalabalık oldukları için gerçek bir tartışma yürütememeleri, bu yüzden de hitabete, telkine ve yönlendirmeye açık bir kitleye dönüşmeleridir (Astorga, 2011: 13). Kalabalık, konuşanın gerekçelerini sınayamayacak kadar dağınık olduğu için, onun sözlerini denetleyemez. Tam da bu nedenle, popüler kişiler çokluk içindeki itibarlarını kullanarak yasaları çiğneme ve icra gücüne karşı gelme cesareti bulabilir. Bu durum Hobbes'un gözünde siyasal düzen için yapısal bir tehdittir (s. 13). Bu yüzden Leviathan yalnızca bir zor aygıtı değil, aynı zamanda temsili kuran ve kanaati biçimlendiren pedagojik bir figürdür (Van Krieken, 2002: 259).

*

Hobbes kalabalık kavrayışını teolojik-siyasal alanda da aynı kurucu ayrımı—kalabalık ile birlik/temsil ayrımını—işleterek yeniden üretir. Bu doğrultuda kilise (ecclesia) kavramını tarihsel-teolojik yüklerinden arındırıp literal anlamına, yani "çağrılmış olanların toplantısı"na indirger. Böylece meşru cemaatin koşulunu, kendiliğinden bir araya gelmeye değil, yetkili bir çağrıya bağlar. Bu temelde Hristiyan kilisesinin ancak bir egemenin buyruğu üzerine bir araya geldiğinde meşru olduğunu, "kendi kendine toplanan kalabalığın" Tanrı'nın değil, kargaşanın cemaati olduğunu savunur (Hobbes, 2007: 324). Hobbes'a göre kilise, "buyruğu üzerine toplanmaları gereken ve izni olmadıkça toplanmamaları gereken bir egemenin kişiliğinde birleşmiş olan" inananlar topluluğudur (s. 325). Hobbes bu bağlamda cemaatin de temsil edilmediği sürece yalnızca bir kalabalık olduğunu savunur. Bu durumu İsrailoğulları örneğin üzerinden açıklar. İsrailoğulları, "yöneticiler onları hoşnut etmedikçe bazen politikayı, bazen dini suçlayarak hükümeti değiştirmeye girişen" bir topluluk menfaatleriyle oynandığında hem siyasal hem dinî gerekçelerle isyana sürüklenebilen bir çokluk olarak resmedilir (s. 333), Yani kalabalık teolojik olarak bağlayıcı sözün parçalandığı yerde görünür hale gelen bir çoğulluk rejimidir.

Hobbes'un devleti "Leviathan" olarak adlandırması, siyasal birliğin kuruluş mantığını yoğunlaştıran sembolik bir tercihtir. Devlet, dağınık çokluğun içkin gücünü ortadan kaldırmadan, onu temsil ilişkisi içinde tekil bir siyasal kişilik biçimine sokarak yönetilebilir kılar. Leviathan'da kuruluş anlatısı bu yapaylığı açık biçimde kurar. Bireyler herkesin herkesle yaptığı ahitle "hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmesini" sağlar ve bu birleşme sonucunda "ölümlü tanrı" olarak ortak-devlet doğar (s. 130). Burada belirleyici olan, birliğin doğal bir toplumsallıktan kendiliğinden ortaya çıkmaması, sözleşmenin kurduğu temsil tekniğiyle edim atfedilebilir tekillik

üretilmesidir. Bu nedenle Leviathan figürü, klasik geleneğin organik uyum fikrini tersyüz eder. Hobbes'ta ortak-devlet, doğal beden metaforunun devamı değil, korku ve temsil üzerinden kurulan, sürekliliği ancak bu temsil tekeline bağlı olan yapay bir siyasal bütünlüktür.

Bu yapaylığın siyasal-teorik düzlemdeki sonucu, devletin doğal ve kendiliğinden bir uyumun ifadesi olarak değil, dağılma ihtimali her an geri dönebilecek bir çoğulluğu bir arada tutan zorunlu bir kurgu olarak düşünülmesidir. Tootalian'ın tartışması bu noktayı simgesel düzeyde keskinleştirir. Jacop Tootalian ortak-devleti bir "canavar" olarak adlandırması üzerinden Hobbes'un, devletin içkin riskini ve kırılganlığını baştan kabul ettiğini savunur. Tootalian kralcı/monarşist tahayyül için "canavar" denince akla zaten kontrolsüz kalabalık akla geldiğini bu yüzden bir canavara "çokluk" demenin şaşırtıcı olmadığını söyler. Bu bağlamda Hobbes'un sarsıcı hamlesi "bütün canavarların en büyüğüne 'ortak-devlet' (commonwealth) adını vermesidir" (Tootalian, 2017: 234). Tootalian'ın ifadesiyle "yönetilmeyen halkın doğurduğu kaosa dair korku" Hobbes'ta kurucu veriye dönüşür. Korku, çokluğu yok etmek için değil, onu tanınabilir bir forma sokup tek bir beden altında tutmak için kullanılır (s. 231).

Tootalian'ın dikkat çektiği "canavar" metaforu, yalnızca dramatik bir imge olarak değil, Hobbesçu düzenin yapısal kırılganlığını görünür kılan bir işaret olarak da okunabilir. Leviathan, çoğulluğu tek bir bedende tutan ve bu nedenle dağılma ihtimalini kendi içinde taşıyan yapay bir siyasal bütünlüktür. Bu açıdan siyasal birlik, doğa durumunu bütünüyle geride bırakmakla değil, onun geri dönüş ihtimalini sürekli denetim altında tutmakla ayakta kalır. Hull'un tespiti bu noktayı sistematik bir dile taşır: Leviathan'ın kurduğu düzen, tam da bu içkin gerilim nedeniyle, her an iki uca—homojen bir despotizme ya da düzenlenemez bir anarşiye—doğru değişmeye açıktır (Hull, 2009: 145). Bu kırılganlık Hobbes'ta bir istikrarsızlık arızası değil, egemenliğin işlediği eşik

konumunun yapısal sonucudur. Leviathan, çoğulluğun ontolojik ağırlığını ortadan kaldırmadan onu tekil bir siyasal kişiye dönüştürmek zorundadır. Fakat bu dönüşüm, doğa durumu ile siyasal düzen arasındaki sınırda gerçekleşir. Dolayısıyla belirleyici olan, egemenliğin kim tarafından taşındığı değil, bu eşiği hangi biçimde sabitlediğidir. Bu nedenle "Kralı aşmak, Hobbes'u aşmak değildir" (Foucault, 2015: 71). Çünkü kral figürü, egemenliğin taşıyıcısına ilişkin yüzeysel bir ayrıntı olarak kalır. Asıl belirleyici olan, egemenin bu sınır hattında hem içkin hem aşkın bir pozisyon işgal etmesidir. Egemen bir yandan toplumsal güçlerin içinden çıkar ve onların adına konuşur, öte yandan hukukun kaynağı olduğu ölçüde hukuk düzeninin dışında konumlanır. Böylece Hobbes'un siyasal felsefesi, modern siyasal düzenin kurucu çelişkisini, çoğulluğun yönetimi ile birlik üretiminin aynı anda zorunlu ve kırılgan oluşunu, Leviathan figüründe düğümleyen bir eşik teorisine dönüşür. Dolayısıyla çokluğu konuşan bir özne olmaktan çıkarıp, temsil altında tek bir halka dönüştürdüğü için, Hobbes'un modern siyasal düşüncedeki yeri kurucu olduğu kadar sınırlayıcıdır. Çünkü siyasal düzenin kurulabilmesi için çokluğu konuşan özne olmaktan çıkarır ve onu temsil altında tek bir halka dönüştürür. Bu yüzden Hobbes'a karşı geliştirilen birçok modern yaklaşım, çokluğu siyasetin asli öznesi olarak yeniden güçlendirmeye yönelir (Hull, 2009: 146). Hobbes bu bakımdan modern siyasal düşüncenin hem başlangıcında hem de en problemli merkezinde durur. Astorga'nın ifadesiyle "modern siyasal düşüncenin kara kutusu/kara canavarı"dır (Astorga, 2011: 6). Çünkü Hobbes kalabalığı olumlu bir kaynak olarak değil, bağlayıcı söz dağıldığında ortaya çıkan tehlikeli bir çoğulluk hali olarak tanımlar. Siyasal birliği ise ancak tek bir temsil merkezi ve tek bir anlam/ölçü düzeni altında mümkün sayar. Böylece Hobbes'un kurucu fikri, çokluğu yönetmenin yolunun halkı yapay olarak üretmek ve kamusal ölçüyü tekilleştirmek olduğudur.

3.Temsil Krizinden Nüfusun Yönetimine: Kitle Sorununun Doğuşu

Hobbes'un modern siyasal düşünceye özgün katkısı, kalabalık henüz idari-teknik bir yönetim nesnesi hâline gelmemişken bile onu siyasal düzenin istikrarını tehdit eden yapısal bir problem olarak kavramsallaştırmasıdır. Hobbes modern anlamda bir kitle kuramcısı değildir. Çünkü ne kalabalığın psikolojisini betimlemeyi amaçlamış ne de kalabalığın tarihsel-sosyolojik dinamiklerine yönelmiştir. Ancak Hobbes'un teorisi çokluk sorunu merkeze almasıyla kitle kuramlarının kurucu öncüllerini taşır. Hobbes'ta çokluk/kalabalık siyasal birliğin kurulamadığı koşulların kavramsal karşılığıdır. Hobbes'un kurucu hamlesi, dağınık ve kendi adına konuşamayan çokluğu siyasal birliğe dönüştüren bir temsil mantığı geliştirmesidir (Hull, 2009: 119).

Hobbes'un "birlik yoksa çokluk vardır" şeklindeki yapısal sorunu, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern devletin gündelik işleyişinde yönetilmesi gereken kurumsal bir kalabalık problemine dönüşür. Van Ginneken'e göre 1880'ler bir yandan yeni dünyanın kutlaması iken, öte yandan yeni yönetim ve kontrol yöntemlerine duyulan ihtiyacın açık ilanıdır (Ginneken, 1992: 3). Nye'ye göre 1870 yenilgisi ve 1871 Komünü, modern ilerleme anlatısının arkasındaki siyasal düzenin sanıldığı kadar sağlam olmadığını, istikrarın, kriz anında kolayca çatlayan "ince bir vernik" olduğunu açığa çıkarmıştır (Nye, 1975: 19). McClelland özellikle 1848 ve daha belirleyici biçimde 1871 sonrasında kalabalığın geçici bir anomali olmaktan çıkarak modern devletin kurumsal repertuarına gömülü kalıcı bir sorun hâline geldiğini öne sürer. Bu yüzden devletin yanıtı bastırmadan (güç/zor) çok, kalabalığı yönetme kapasitesini kurumsallaştıran tekniklere kaymış, polis teşkilatı, ceza kanunları, zorunlu askerlik ve sosyal refah gibi düzenekler bu dönüşümün ana zeminini oluşturmuştur (McClelland, 1989: 4). Bu bağlamda kalabalık teorisi tarihinin, aynı zamanda modern devletin düzenleme kapasitesini kademeli biçimde inşa edişinin tarihi olduğu da söylenebilir.

19. yüzyıl sonu itibarıyla kalabalık, modern toplumun yapısal koşulları, şehirleşme, iletişim ağlarının yoğunlaşması, anonimleşme, eşitlik iddiaları ve işbölümünün derinleşmesi, tarafından üretilen süreğen bir risk hâline gelir (Ginneken, 1992: 1; Moscovici, 1985: 20, 25–26). Bu değişim kalabalığın modernliğe dışsal bir sapma değil, modern düzenin işleyiş mantığına içkin kurucu bir mesele olduğunu gösterir. McClelland'ın işaret ettiği gibi siyasal teori uzun süre yönetim biçimlerini gerekçelendirmeye odaklanırken yönetilenleri tali saymış, bu yüzden kalabalığı çoğu zaman düzenin kendini tanımladığı bir düzensizlik imgesi üzerinden düşünmüştür (McClelland, 1989: 1). Oysa bu negatif figür tam da düzenin sınırlarını çizdiği yerde kurucu bir rol üstlenmeye başlamıştır. Bu nedenle kalabalık sorunu, halk kategorisinin doğallığını da bozmaya başlamıştır. Rudé'nin gösterdiği üzere devrimci kalabalık, muhafazakâr gelenekte "ayaktakımı", romantik-cumhuriyetçi gelenekte ise "halk iradesi" olarak soyutlanmış, fakat her iki yaklaşım da kalabalığı somut bir toplumsal özne olarak değil, önceden belirlenmiş siyasal pozisyonların taşıyıcısı olarak kurduğu için "kalabalığın canlı gerçekliği" kaybolmuştur (Rudé, 1959: 4–5). Bu yüzden Rudé'nin "kalabalık ne zaman ve nasıl halk'a dönüşür?" sorusu, halkın kalabalığın özü değil, temsil, disiplin ve dışlama süreçleriyle kurulan bir inşa olduğunu açığa çıkarmaktadır (s. 2–3). Tam bu noktada kalabalık sorunu analitik düzeyde kitle kavramına evrilir. Moscovici kitleyi modernliğin sonradan ortaya çıkan bir sapması ya da patolojisi olarak değil, modern toplumun kurucu problemlerinden biri olarak kavramsallaştırır ve meseleyi ontolojik bir eşiğe yerleştirir (Moscovici, 1985: 13). Bu çerçevede kitle teorisinin tarihi, modern siyasal rasyonalitenin tehditten riske, olaydan sürekliliğe, temsilden yönetimselliğe doğru yeniden kuruluş tarihidir.

Bu eşiğin en somut çıktısı "kitle psikolojisi"dir. Kitle psikolojisi yalnızca "neden?" sorusuna yanıt veren betimleyici bir alan değildir. Daha temelde "ne yapılmalı?" sorusuna yanıt vermek üzere inşa edilen teknik-normatif bir siyaset bilgisidir. Bu bilgi

doğrudan siyasal liderlere ve devlet adamlarına hitap eder, kitle psikolojisi bilgisi, iktidarın kitlelerin dalgalı etkisi altında sürüklenmesini engellemenin aracı olarak kurgulanır (s. 30–33). Böylece siyasal mesele, kalabalığın bastırılması değil kitle enerjisinin yönetimi hâline gelir

Bu dönüşüm aynı zamanda erken modern dönemde Hobbes'un sorduğu temsil problemine tarihsel bir yankı üretir. Rudé'nin "kalabalık ne zaman ve nasıl halk'a dönüşür?" sorusu ile Hobbes'un çokluğun halka dönüştürülmesi problemi aynı yapısal mantığı paylaşır: Siyasal birlik kendiliğinden ortaya çıkan doğal bir kimlik değil, onu mümkün kılan tekniklerin ürünüdür. Ancak Hobbes'ta bu dönüşüm tekil bir kurucu hamle olarak düşünülürken, 19. yüzyıl sonu itibarıyla modern iktidar bu dönüşümü farklı tekniklerle sürekli yeniden üretmek zorunda olan bir yönetim mantığına taşır. Bu nedenle Hobbes'un çözümünün kurucu çekirdeği—kamusal işaret, bağlayıcı söz ve temsil tekeli, modern dönemde nüfus/kitle yönetimi programı içinde yeniden işlev kazanır. Egemenliğin dili temsil teorisinden yönetim teknolojilerine doğru çevrilir, mesele artık bir kez kurulacak birlik değil, geri dönen kitlesel enerjinin istatistiksel, psikolojik ve pedagojik tekniklerle idaresidir (s. 58).

Kitle meselesi modern siyasal düzenin kendisini nasıl meşrulaştırdığı sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü modern devlet bir yandan nüfusu yönetilebilir bir nesne olarak üretirken, diğer yandan bu yönetimi kabul edilebilir kılacak sembolik ve normatif dayanaklar kurmak zorundadır. Tam bu nedenle kitle teorisinin ortaya çıkışı, aynı anda hem modern yönetimselliğin (nüfus yönetimi) genişlemesiyle hem de sekülerleşme sürecinde otoritenin inanılırlık ve bağlılık üretim biçimleriyle başka bir deyişle siyasal teoloji tartışmalarıyla iç içedir. Modern devlet, dinsel referansların zayıfladığı bir zeminde otoriteyi yalnızca hukuksal ve rasyonel olarak gerekçelendirmeye çalıştıkça, düzenin kırılgan anlarında kitleler, yeni bağlılık biçimleri, yeni kolektif duygulanımlar

ve yeni kutsallaştırma rejimleri üretmektedir. Bu nedenle kitle kuramcılarının tartışmaları, kalabalığı sadece "teknik olarak nasıl yönetiriz?" sorusuna indirgemez, aynı zamanda modern siyasetin temsil, meşruiyet, otorite ve kolektif inanç üretimiyle ilgili daha derin bir düğümü açığa çıkarır. Kalabalığın "halk"a dönüşmesinin temsil ve disiplin teknikleriyle mümkün olduğunu gösteren hat (Rudé, 1959), kitlenin modernliğin kurucu problemi olduğunu vurgulayan ontolojik eşik (Moscovici, 1985) ve kalabalığın devletin düzenleyici repertuarına gömülmesi (McClelland, 1989; Ginneken, 1992; Nye, 1975) birlikte okunduğunda, modern kitle sorununun aynı anda kurumsal-teknik, kavramsal-siyasal ve sembolik-teolojik boyutlara sahip olduğu netleşir. Dolayısıyla bu literatür, modernite–sekülerleşme–siyasal teoloji ekseninde kitle meselesinin karmaşıklığını hem yönetim teknikleri hem de otoritenin "neden ve nasıl kabul gördüğü" sorusu üzerinden analitik olarak izlemeyi mümkün kılar. Nitekim Le Bon, Freud ve Canetti'de de kitle olgusunun modern düzenin rasyonel temellendirmesini aşan duygulanımsal, sembolik ve otorite-üretici boyutlarına ilişkin çok sayıda argüman ve çıkarım bulunur.

4. Gustave Le Bon: "Kitleler Çağı"nda Meşruiyetin Duygulanımsal ve Simgesel Mantığı

Gustave Le Bon'un kitleye ilişkin metinleri, modern siyasal düzenin istikrar üretme kapasitesinin belirgin biçimde krize girdiği bir tarihsel konjonktürde kaleme alınmıştır. Temsili ve hukuki kurumların istikrar üretme kapasitesinin tartışmalı hale geldiği bu dönemde, meşruiyetin kurulmasında kamusal çoğunluğun algı ve duyguları daha belirgin bir rol kazanmış, iktidarın sürekliliği kitle davranışını yönlendirme ve seferber etme kapasitesine daha fazla bağımlı hale gelmiştir Le Bon'un kitle psikolojisine ilişkin betimlemeleri en temelde bu ağırlık kaymasının teorik düzlemdeki semptomatik kaydı olarak okunabilir. Nitekim Le Bon, istikrar sorununu yalnızca ekonomik-siyasal-

toplumsal değişimlerin göstergeleri ya da sonuçları üzerinden açıklayan yapısal bir çerçeveye indirgememiş, yapısal eşitsizlikler veya siyasal antagonizmalar düzleminden ziyade kitlelerin algı, inanç ve duygulanım biçimleri üzerinden temellendirmiştir (Palano, 2025: 3). Bu nedenle Le Bon, kitleyi kolektif davranışların ampirik bir nesnesi olarak tasvir etmekle yetinmeyerek, kitleye ilişkin argümanları iktidarın meşruiyet açığını hangi simgesel, duygulanımsal ve performatif araçlarla kapatabileceği sorusuyla da tartışmaya açmıştır (Palano, 2025; McPhail, 2017: 2).

Le Bon, içinde bulunulan dönemi "Kitleler Çağı" olarak teşhis ederken, modern siyasette belirleyici olanın artık devletlerin politikaları ya da hükümdarlar arasındaki rekabet olmadığını, bu dönemde siyasetin tayin edici dinamiğinin kitlelerin baskısı ve nüfuzu olduğunu vurgulamıştır (Le Bon, 2005:17). Nitekim Le Bon'a göre "Milletlerin başına gelecekler… kitlelerin ruhunda hazırlanmaktadır" (s. 11). Dolayısıyla Le Bon siyasal kararların artık yalnızca kurumsal mekanizmalara ve süreçlere dayanarak alınmadığını, kararların kolektif duygu ve düşünce ikliminde üretilmeye başlandığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda modern siyasetin giderek psikolojik ve duygulanımsal dinamiklere bağımlı hâle geldiğine dikkat çekmiştir. Ona göre bu bağımlılık, modern iletişim araçları, örgütlenme biçimleri ve siyasal partiler aracılığıyla kitlelerin sürekli baskı üretebilme kapasitesinin artmasıyla birlikte düşünülmelidir. Bu çerçevede Le Bon, kitlelerin yükselişini modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olarak kabul etmiş, ancak ilerleme olarak değil, kaosun kurumsallaşması olarak değerlendirmiştir (s. 12).

Damiano Palano'nun argümanına referansla, Le Bon'un bu yönelimi crowd (kalabalık/kitle) kavramına yüklediği anlamın zaman içindeki dönüşümü üzerinden somutlaştırılabilir. Le Bon'un 1894 tarihli metinlerinde *crowd* kavramı esasen *ırk* (race) ya da *halk* (people) ile örtüşürken, 1895'ten itibaren aynı kavram çözülme ve kopuşu ifade eden bir anlam kazanmaya başlamıştır ve bu değişim, teorik bir tutarlılık

arayışından ziyade, Le Bon'un siyasal yönelimindeki kaymayla ilişkilidir (Palano, 2025: 11–12). Kalabalık, başlangıçta kolektif bir özne olarak olumlanırken, zamanla siyasal düzenin istikrarı açısından yönetilmesi gereken bir risk kategorisine kaymıştır. Böylece temsil edilecek halk figürü, zamanla denetlenecek ve yönlendirilecek kitle figürüne evrilmiştir. Palano'ya göre Le Bon'un özgünlüğü, bu dönüşümü yalnızca betimlemekle kalmayıp aynı zamanda siyasal bir reçeteye dönüştürmesidir. Le Bon için kitle, modernliğin epistemik ve ahlaki çözülmesinin bir semptomudur. Bu semptom Le Bon tarafından doğrudan bir yönetim problemi olarak tercüme edilmiştir (s. 13–14). Bu nedenle kitle psikolojisi, salt bir bilimsel keşif değil, dönemin egemenlik ve temsil krizine verilmiş teorik ve stratejik bir yanıttır (McPhail, 2017: 2).

Le Bon, kitle kavramını kuramsallaştırırken kalabalık ile kitle arasında yaptığı ayrımı analitik bir çıkış noktası olarak kurar. Ona göre kalabalık, tesadüfen bir araya gelmiş bireyler toplamını ifade ederken, kitle bu toplamın belirli koşullar altında yeni bir nitelik kazanarak bağımsız bir kolektif kişilik gibi davranmaya başlamasıyla ortaya çıkar (Le Bon, 2005: 19, 23). Kitle, bireylerin niceliksel toplamı değil, bir araya gelen insanların zihinsel düzeyde ortaklaştığı (kolektif) bir zihin durumudur (Borch, 2012: 40). McPhail'in "zihinsel birlik yasası" olarak adlandırdığı bu işleyişte, "heterojen olan homojenin içinde eriyip gitmekte" kitle de tam olarak bu erime/özdeşleşme sürecinin ürünü olarak teşekkül etmektedir (Le Bon, 2005: 32; McPhail, 2017: 4). Le Bon, kitleyi anonimlik–sirayet–telkin ekseninde çözümler. Kitleyi siyasal olarak yönetilebilir kılan işleyişi ise telkin ve taklit mekanizmaları ile bunları yoğunlaştırıp yönlendiren lider figürü üzerinden temellendirir. Le Bon'un kalabalık–kitle ayrımı, bu dönüşümün yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda bireysel bilinci askıya alan özgül bir psikolojik eşik üzerinden de işlediğini gösterir.

Le Bon'un kitle çözümlemesi, kalabalığın niceliksel büyümesinden ziyade, algı ve düşünme biçimlerinde meydana gelen niteliksel bir dönüşüme odaklanır. Kitle hâlinde bireylerin sayısal çoğalma yoluyla yenilmezlik hissine kapılması ve anonimlik/sorumsuzluk duygusunun belirginleşmesi, tekil öznenin gündelik hayatta frenlediği içgüdülerin serbest kalmasına ve bilinçdışının belirleyici hâle gelmesine yol açar (Le Bon, 2005: 33). Bu eşikte düşünme; muhakeme ve mantıksal çıkarımlar üzerinden değil, hayal ve imgelemler üzerinden işlemeye başlar. Kitle, olguların nesnel içeriğini değerlendirmek yerine, zihninde canlandırdığı imgeleri takip eder. Tam da bu nedenle telkin edilen fikirler, eleştirel bir süzgeçten geçmeden doğrudan eyleme dönüşmeye yatkındır (s. 35).

Kitle için belirleyici olan bir iddianın doğruluğu değil, uyandırdığı duygusal etkidir. İmgeler korku, sevgi ve merak gibi temel duygulanımları harekete geçirir. Bu duyguların yoğunluğu ise kitlenin eylemlerinin asli motivasyonu hâline gelir. Le Bon'un tiyatro izleyicilerinin sahnedeki dramatik temsillerden etkilenerek kötü karakterlere yönelen şiddet girişimlerini örnek göstermesi, imgeyi görünür kılan temsillerin bu bağlamdaki yoğun etkisini açıkça ortaya koyar (s. 69–70). Üstelik bu imgelerin kendi aralarında tutarlı olması da gerekmez, eleştirel düşünme askıya alındığı için kitle bu çelişkileri çoğu zaman fark etmez (s. 64).

Le Bon, imgelemin en yoğun taşıyıcılarından biri olarak kelimelerin gücüne özel bir önem atfeder. Kelimelerin gerçek anlamlarından ziyade kitlede uyandırdıkları çağrışımların belirleyici olduğunu vurgular. Bu bağlamda kitleyi etkilemek isteyenlere, ifade edilen içeriği değiştirmeden, kelimeleri eski çağrışımlarını taşımayan yeni sözcüklerle ikame etmeyi önerir (s. 103–107). Ancak bu stratejinin işlemesi, kelimenin belirli bir tarihsel anda kitle nezdinde hangi imgeyi ve anlamı çağırdığının bilinmesine bağlıdır (s. 105, 107).

Kitlenin imgeler ve duygulanımlar üzerinden hareket eden geçici bir psikolojik yoğunlaşma olması nedeniyle kitle yönetimi, kanıtlayıcı argümantasyondan çok algı ve simge düzenlemesine yaslanır. Kitlenin siyasal bakımdan kolektif güce dönüşmesi ise kendi içinden amaç ve yön üretememesinden dolayı, lider figürüne bağımlıdır: "Kitle, çobanından vazgeçmeyen bir sürüdür" (s. 106). Lider burada akıl yürütmeyle ikna eden bir aktör değil, kitlenin hayal gücünü basitleştirip sabitleyen ve onu tekrar yoluyla inanç kipine taşıyan simgesel taşıyıcıdır. Bu nedenle liderliğin tekniği, muhakemeye dayalı ispat değil; beyan, tekrar ve sirayet üzerinden işler (s. 54–55). Tekrar, beyanın kitle nezdinde gerçekmiş gibi kabulünü üretir; duyguyu pekiştirirken savın kaynağını silikleştirerek eleştiriyi işlevsizleştirir (s. 124–125). Bu mekanizmayı kalıcılaştıran unsur itibardır. İtibar; hayret, hayranlık ve saygı üreterek eleştirel mesafeyi kapatır (s. 129). Ancak itibarın sürmesi, onun tartışmaya açılmamasına bağlıdır. Bu yüzden lider ile kitle arasındaki simgesel mesafe korunmalı, başarı/başarısızlık sorgusu itibarı aşındırmadan yönetilmelidir (s. 139).

Le Bon'un analizinde kitleyi siyasal olarak yönlendirilebilir kılan simgesel ve telkine dayalı işleyiş, kitle düzeyindeki bağlanmanın hangi biçimler altında kurulduğuna dair daha genel bir soruyu da beraberinde getirir. Kitle, rasyonel tartışma ve gerekçelendirme süreçlerinden ziyade, kutsallaştırma, mutlaklık ve fedakârlık çağrıları etrafında örülen bir bağlılık biçimine daha açık görünmektedir. Bu durum, Le Bon açısından bir sapmadan çok, kitle düzeyinde işleyen algı ve inanç yapısının içsel bir sonucudur. Le Bon'un temel tezi, kitle düzeyindeki inancın yapısal olarak dini bir form taşıdığıdır. Modern siyasal hareketler kitle düzeyinde işlediğinde, ortaya çıkan bağlılık rejimi çoğu zaman tartışmaya kapalılık, kutsallaştırma ve fedakârlık talebi gibi özellikler gösterir. Le Bon bu durumu "dini duygular" kavramıyla karşılar ve dindarlığı belirli bir ilaha inanmakla değil, "ruhun bütün güçlerini bir davanın hizmetine vakfetmekle" tanımlar (s. 66). Bu tanım, kitle inancının içeriğinden çok biçimine yani

mutlak bağlılık üretme kapasitesine odaklanır. Teolojik içerikler geri çekilse bile tapınma, itaat ve hoşgörmezlik gibi biçimsel yapılar ortadan kalkmaz; yalnızca yeni nesnelere yönelir. Ulus, devrim, lider, eşitlik, ilerleme ya da bilim gibi seküler kavramlar, kitle düzeyinde aynı bağlanma biçimlerini üretme potansiyeli kazanır (Le Bon, 2011: 23). Le Bon'un "modern putlar ve mabedler" metaforu bu aktarımı çarpıcı biçimde kristalize eder: kitleler "Uluhiyet" ve "Din" kelimelerinden uzak durduklarını ilan ederken, modern çağ heykellerin dikildiği ve mabetlerin inşa edildiği bir dönem haline gelmiştir (Le Bon, 2005: 68).

Bu çerçevede seküler kamusal alan, nötr bir müzakere ve rasyonel uzlaşma zemini olmaktan ziyade, farklı kutsallık iddialarının rekabet ettiği bir sahneye dönüşür. Hoşgörmezlik, propaganda ihtiyacı ve mutlaklık iddiaları da bu biçimsel yapıdan türeyebilir (s. 69). Le Bon'un modernite teşhisi tam da bu noktada belirginleşir: sekülerleşme, dogmanın çözülmesiyle inançsız bir boşluğun açılması değildir; kitleleri bağlayan inanç biçimlerinin ve simgesel otoritelerin el değiştirmesiyle yeniden düzenlenmesidir. Bu nedenle eski dogmalar aşınırken toplum nötr bir rasyonaliteye yerleşmez; aksine, yeni dogmalar hızla üretilir ve kısa sürede eskiler kadar tartışmaya kapalı bir bağlayıcılık kazanır. Le Bon'un ifadesiyle, "doğduğuna şahit olduğumuz yeni dogmatik inançlar, yakında o eski dogmatik inançların gücünü kazanacaktır" (s. 13).

Le Bon'un bilime ilişkin değerlendirmelerinde de aynı mantık sürdürülür. Bilim, açıklama ve çözme kapasitesi bakımından güçlü olsa da anlam ve teselli üretme kapasitesi sınırlıdır; bu boşluk, kitle düzeyinde hızla üretilen yeni inanç (credo) biçimleriyle doldurulur (s. 13). Dolayısıyla modernitenin krizi; bilimin başarısızlığından çok, bilime normatif ve imanî bir işlev yükleyen beklentinin kendisinden kaynaklanır. Bu yaklaşım, Le Bon'un Fransız Devrimi değerlendirmelerinde somut bir tarihsel biçim kazanır. Devrim, onun açısından salt seküler bir kopuş değil, dinsel formun siyasal

içerikle yeniden kurulmasıdır; asıl etkisi de yalnızca "yeni bir yönetim sistemi" yaratmasında değil, kitle düzeyinde işleyen yeni bir inanç rejimi tesis etmesinde yatar (Le Bon, 2011: 22). Bu nedenle Le Bon'da sekülerleşme, içeriği dönüştürürken biçimi muhafaza eden bir süreç olarak kavranır: kutsalın temsil rejimi değişir; mit, ritüel, simge ve gösteri siyasal alanda yeni nesnelere bağlanır. Modern siyaset bu anlamda "seküler" görünse bile, siyasal-teolojik bir işleve açık kalır. Kitleyi bir arada tutan şey çoğu zaman hukukî metinler ya da rasyonel programlar değil; kurtuluş, düşman, kurucu lider ya da tarihsel misyon gibi mitik-ritüel temsillerin sahnelenmesidir (s. 62). Le Bon'un "görünüşler tarihte gerçeklerden daha fazla rol oynar" ve "mucizeler ile efsaneler uygarlıkların asıl destekleridir" vurgusu da bu bağlamda anlam kazanır (s. 60–62): siyasal iktidarın dayanağı, zor ya da akıldan çok, kitlelerin hayal gücü üzerinde kurulan etkidir.

Son kertede kitle inancının biçimsel olarak "dini" oluşu, siyasal davranış repertuarını da belirler: kör itaat, hoşgörmezlik ve yoğun propaganda ihtiyacı üretir; kahramanı ilahlaştırır, bağlılığı fedakârlık ve ölümü göze alma düzeyine taşır. Bu nedenle hem dinî hem de politik düzenler, kitlelerde "tapınma" ve "kutsal hayranlık" duygusunu üretebildikleri ölçüde yerleşir ve süreklilik kazanır. Le Bon'un Fustel de Coulanges referansıyla Roma'nın sürekliliğini kaba güçten ziyade aşıladığı "dini hayranlık" üzerinden açıklaması da bu noktayı teyit eder: meşruiyetin çekirdeği zor değil, kutsallaştırılmış itaattir (s. 67). Modern çağda dogma zayıflamaz; tersine, kitle dolaşımları içinde daha hızlı üretilir ve daha hızlı el değiştirir. Sekülerleşme, bu anlamda, dogmanın "yavaş gelenek" olmaktan çıkıp medyatik ve örgütsel dolaşım içinde seri üretilebilir hale gelmesidir.

Le Bon'un siyasal meşruiyetin nasıl üretildiğine ilişkin teşhisini taşıyan temel mekanizma tam da bu noktada belirginleşir: İddia–tekrar–sirayet üçlüsü (s. 112). Kitle,

“neden doğrudur?” sorusundan ziyade “neye inanmalıyım?” sorusuyla işlediği için, iddia düşünsel bir boşluğu doğrudan doldurur; tekrar, fikri tartışmaya açık bir önerme olmaktan çıkararak doğal ve kendiliğinden bir gerçeklik izlenimi yaratır; sirayet ise ortak duygulanımı bulaştırarak bireysel kanaatleri kolektif bir hakikat görünümü altında birleştirir. Böylece doğruluk, gerekçelendirme ve kanıtlama süreçlerinden çok, yayılma ve benimsenme derecesiyle ölçülür hale gelir.

Bu mekanizma, siyasal meşruiyetin üretim tarzında niteliksel bir kaymaya işaret eder. Le Bon’un ifadesiyle “çoğunluğun kör kuvveti”nin karar mantığında belirleyici hale gelmesi (s. 14), bir fikrin doğruluğunun akıl yürütme ve disiplinle sınanmasından ziyade, kaç kişi tarafından paylaşıldığına göre değerlendirilmesi demektir. Bu durumda siyaset, ilke ve kurum üretme kapasitesinden çok, kalabalık yaratma ve bu kalabalığın duygu–düşünce iklimini yönlendirme becerisine dayanır. Temsil de bağımsız muhakemeye dayalı bir yetkilendirme olmaktan çıkarak, çoğunluğun anlık duygulanımlarına tercümanlık etmeye yaklaşır (s. 14–16).

Le Bon’un “Tarihi yönetenler, kitlelerin ruhunu bilenlerdir” vurgusu bu epistemik kaymayı açık biçimde özetler. Büyük din kurucuları, imparatorlar ve devlet adamları akademik anlamda psikolog olmasalar bile, kitle psikolojisini doğru okuyabildikleri ölçüde siyasal iktidar kurabilmişlerdir (s. 15). Bu nedenle Le Bon’da siyaset bilgisi, normatif kuram üretiminden ziyade, psikolojik etkileri sezme ve yönlendirme kapasitesiyle tanımlanır. Nitekim onun şu ifadesi bu yönelimi açıkça ortaya koyar: “Kitlelerin psikolojisini anlamak, onları yönetmeyi bilmek değil, fakat hiç olmazsa bütünüyle onlar tarafından yönetilmemek isteyen devlet adamlarının sermayesini oluşturur” (s. 16). Bu cümle, bilgi üretiminin doğrudan bir yönetim rasyonalitesine bağlandığını ve siyaset bilgisinin araçsal bir karakter kazandığını gösterir. Bu bağlamda

Le Bon'un bilgi rejimi, kitleyi siyasal iradenin kaynağı olarak yüceltmekten çok, onu yönetilebilir kılmanın elitist ve teknik gerekçelendirmesini üretir (Aytaç, 2011: 147).

Bu çerçevede kitle, modernliğin yalnızca sosyolojik bir sonucu değil, meşruiyetin üretim tarzını dönüştüren kurucu bir faktör olarak belirir. Le Bon'un analizi, modernliğin "toplum" idealinin sınırlarını, liberal temsil mekanizmalarının kırılganlığını ve rasyonel kamusal alan varsayımının neden istikrarlı bir siyasal zemin üretemediğini görünür kılar. Bu yönüyle onun çalışması, Weber'in karizma kavrayışı, Freud'un libidinal bağlar çözümlemesi ve hatta Foucault'nun yönetimsellik analizleri için bir tür negatif zemin ya da ön-sezgisel eşik işlevi görür: siyasal iktidarın, normatif ilkelerden çok, duygulanımsal bağlanma biçimleri üzerinden işlediğini haber verir.

Bu teorik pozisyon, Hobbes ile yapılacak bir karşılaştırmada daha da berraklaşır. Hobbes'ta egemenlik, teolojik sembolizmin siyasal düzene bilinçli ve merkezî bir biçimde transferiyle—"ölümlü Tanrı" figürü üzerinden—kurulur. Le Bon'da ise benzer bir sembolik transfer, merkezi bir egemenlik ilkesine bağlanmadan, dağınık ama yoğun bir kolektif psikoloji içinde dolaşıma girer. Kutsal artık tekil bir egemen iradede temerküz etmez; kitlelerin imgeleminde çoğalır, yayılır ve yeniden üretilir. Bu nedenle Le Bon, modern sekülerliğin basit bir "dinsizleşme" değil, merkezsiz ve kontrolsüz bir kutsallık üretimi yarattığını ima eder.

Açıkça formüle etmese bile Le Bon'un analizi, modern siyasette egemenliğin hukuki-kurucu bir ilke olmaktan ziyade, psikolojik-simgesel bir etkinlik olarak işlediğini düşündürür. Bu bağlamda lider yasa koyucu değil, inancı yoğunlaştıran bir figür; siyaset rasyonel müzakere alanı değil, sahneleme ve telkin alanıdır. Bu alanın belirleyici aktörü ise özerk muhakeme yetisine sahip yurttaş değil, etkilenebilir ve yönlendirilebilir kitledir.

5. Sigmund Freud: Kitle–Liderlik İlişkisinin Libidinal Mantığı ve Meşruiyetin Psiko-Politik Temelleri

Freud, modern siyasal düzenin rasyonel-kurumsal anlatısının gerisinde işleyen otoriteye yönelim, libidinal bağlanma, özdeşleşme ve suçluluk gibi süreçleri kavramsallaştırarak, meşruiyetin yalnızca normatif gerekçeler ve kurumsal prosedürlerle değil, aynı zamanda psiko-politik bir altyapı üzerinden üretildiğini görünür kılar. Bu nedenle Freud'u, modern kitle siyaseti koşullarında düzenin hangi duygulanımsal yatırımlar sayesinde tesis edildiğini, rızanın hangi bağlanma biçimleri üzerinden örgütlendiğini ve siyasal bağın hangi gerilimler ile maliyetler (özellikle bastırma ve suçluluk ekonomisi) pahasına sürdürülebildiğini analiz etmeyi mümkün kılan özgül bir kuramsal hat olarak değerlendirmek gerekir. Ne var ki Freud'un bu analitik imkânları, modern siyasetin suçluluk–özgürlük, disiplin–arzu ve toplumsal bağın kuruluşuna ilişkin merkezi sorunlarıyla kesiştiği ölçüde, çoğu zaman bilimsel bir kuramdan ziyade siyasal/ideolojik olarak tercüme edilen bir anlam kaynağına dönüştürülür (Kaye, 2024: 381–383). Bu durumun en somut sebeplerinden biri McClelland'ın işaret ettiği üzere, yaklaşık 1890'lardan itibaren kitle teorisinin odağının kitlenin kendisinden çok kitlenin liderliği sorununa kaymasıdır (McClelland, 1989: 182). Kitleleşmenin hızlanmasıyla birlikte birey siyasal tahayyülde geri çekilirken, lider figürü kitlenin bilinçsizliğine karşı bilinç atfedilen tek özne, adeta "kitlenin son bireyi" olarak merkezî bir konum kazanmıştır (s. 178). Le Bon'un, kitle çağına karşı ileri sürdüğü çözümün kitlenin dışında konumlanan ve onu dışarıdan yönlendirecek ve yüksek kültürü muhafaza edecek liderlerde araması bu kaymanın tipik ifadelerinden biridir. I. Dünya Savaşı sonrasında monarşik figürlerin sahneden çekilmesiyle birlikte liderliğe duyulan ihtiyaç daha da keskinleşmiştir (s. 182). Bu bağlamda Freud, kitle psikolojisi tartışmalarında çoğu kez liderlik temasına indirgenen dar bir çerçevede okunmuştur. Roazen bu indirgemeci okumalara, Freud'un toplumsal bağın kuruluşunu tek bir açıklayıcı ilkeye

dayandırmaktan bilinçli biçimde kaçındığını vurgulayarak itiraz eder. Freud'da liderlik önemli bir bileşen olmakla birlikte, toplumsal sürekliliğin analitik ağırlık merkezi, özdeşleşme, içselleştirme ve suçluluk gibi otoritenin psiko-dinamik düzlemde yeniden üretimini mümkün kılan daha derin mekanizmalarda toplanır (Roazen, 1969: 218). Dolayısıyla asıl mesele, liderin kitle üzerinde tek yönlü bir yönetme kudretine sahip olup olmadığı değil, lider–kitle bağının, her iki tarafı da kuran karşılıklı bir ilişkisellik olarak nasıl işlediğidir. Bu bağlamda liderin kitle içindeki konumunu yeniden düşünmek, "Lider kitleyi gerçekten 'yönetir' mi, yoksa bu bağ karşılıklı olarak kurulan bir ilişki midir?" sorusunu tartışmayı gerektirir.

Freud'un kitle kuramlarına, özellikle de Le Bon'a, yönelik temel müdahalesi, kitle–lider ilişkisinin açıklamasını telkin/hipnoz gibi yarı-mistik kavramsallaştırmalardan koparıp özdeşleşme, libidinal yatırım ve otorite kavramları üzerinden yeniden formüle etmesidir (McClelland, 1989: 182–183, 185). Bu sayede Freud, liderin kitle üzerindeki etkisini çok daha gündelik ve fakat derin bir psiko-politik mekanizma olarak kavramayı mümkün kılmıştır. Freud'a göre kitlede açığa çıkan bağlılık, itaat ve teslimiyet, bireyin iç dünyasında zaten kurulmuş otorite ilişkilerinin yeniden sahnelenmesidir. Freud bu temelde Le Bon'un bireyin kitleye girdiğinde gerilediği ve irrasyonelleştiği varsayımını tersyüz eder. Çünkü Freud en temelde bu anlatının dayandığı özerk birey varsayımını sorunsallaştırır. Ona göre birey, en başından beri kendi içinde tamamlanmış ve kapalı bir bütün değildir. Ben, başkalarıyla kurulan ilişkiler içinde şekillenir. Bu yüzden Freud'un kitle analizi, bireysel psikoloji ile grup psikolojisi arasında keskin bir ontolojik kopuş varsaymak yerine, ikisi arasındaki sürekliliği görünür kılmaya yönelir. Freud'a göre bu sürekliliği kuran temel ara-form ailedir. Freud'un aileyi bireysel ve grup psikolojisi arasında bir ara düzlem olarak kurması, Le Bon'daki gibi bireysel zihinden bambaşka bir grup zihnine sıçrama ihtiyacını ortadan kaldırır. Bireyin zihni en baştan itibaren ilişkisel bir düzenektir ve otoriteyle kurduğu temel bağlar da bu ilk

ilişkiler içinde şekillenmektedir (Freud, 2006: 7–11; McClelland, 1989: 186–187). Bu nedenle Freud'a göre toplumsal bağı kuran şey, Le Bon'un varsaydığı gibi dışarıdan kitleye 'sirayet eden' mistik bir telkin gücü değildir. Toplumsal bağ, bireylerin aile içinde edindikleri otorite kalıplarının kitle ortamında yeniden etkinleşmesiyle, liderin idealleştirilmesi ve grup üyelerinin aynı lidere yönelen ortak özdeşleşme ilişkileri üzerinden kurulur. Çünkü siyasal yapı, yalnızca lider ve itaat edenler arasında kurulan çıplak bir güç ilişkisi değil, bu iki pozisyonu mümkün kılan ortak semboller, mitler ve değerler aracılığıyla üretilen bir ilişkiler bütünüdür. Bu nedenle özne, bir yandan kendisini kuran içsel yatırımların, öte yandan da toplumun kurucu anlam haritalarının toplamıdır (Enriquez, 2019: 21). Bu noktada Freud'un bir diğer özgün hamlesi, söz konusu özdeşleşme ve idealleştirme ilişkilerini mümkün kılan duygulanımsal enerjiyi libido üzerinden açıklamasıdır.

Freud, kitleyi tek tip bir kalabalık olarak değil, farklı bağlanma ve denetim düzeylerinde işleyen değişken bir siyasal-psikolojik mekanizma olarak kavramsallaştırır. Freud'a göre rastlantısal birlikteliklerin (yığın) siyasal bir özneye (kitle ruhu) dönüşmesini mümkün kılan eşik, bireyler arasındaki duygulanımın güçlenmesidir (s. 41–42). Duygusal yoğunluk arttıkça sirayet ve taklit devreye girmekte böylelikle bireyler benzer şekilde hissetmeye ve eylemeye başlamaktadır (s. 42). Bu nedenle kitle, en temelde bireysel yargı ve denetimin askıya alınmasıyla belirmektedir. Freud örgütlenmemiş kitlede bu durumun "kolektif zekâ engellemesi" biçiminde göründüğünü ve kitle içerisindeki bireyin sorumluluk, özsaygı ve kanıta dayalı düşünme kapasitesini kaybettiğini öne sürer (s. 43–44). Örgütlü kitle ise süreklilik, gelenek/kurallar ve işlevlerin ayrışması gibi düzeneklerle kitle kısmen denetim altına alınır (s. 43–44). Ancak Freud örgütlenme, kitleyi ancak sınırlı ölçüde bastırabilir. Çünkü kitle olgusunun yapısal dinamiği, duygu ile düşünce arasındaki ayrımın silinmesi ve bireyselliğin kaybıdır (s. 47). Bu çerçevede modern siyasetin problemi, kitleyi ortadan kaldırmak

değil, kitle tarafından üretilen duygusal enerjiyi kurallar, roller ve kurumsal düzenekler aracılığıyla yönetilebilir bir forma dönüştürmektir. Tam da bu nedenle örgütlü kitleler, esasen düzenleme ve yönetim teknikleri üzerinden işleyen bir ara düzeyi temsil eder.

Freud'a göre kitle içindeki ruhsal dönüşümü telkinle açıklamak yetersizdir. Duyguların bulaşıcılığını kabul etmekle birlikte Freud'un asıl sorusu, bireyin tek başınayken kaçınabildiği duyguların, kitlede neden kaçınılmaz hâle geldiğidir. Bu nedenle telkine açıklık, kitlenin ilk nedeni değil, daha derin bir bağlanma dinamiğinin sonucudur (s. 48). Freud, kitleyi bireyler arasındaki sevgi enerjisinin (libido) kurduğu bağlar üzerinden açıklar. Bu nedenle kitle içindeki bireyin kendinden vazgeçişi de baskıyla değil, "sevgisel yakınlığa bağlı bir uzlaşıyla" gerçekleşir (s. 52). Bu bağ dikey eksende liderle, yatay eksende ise diğer üyelerle kurulur. Freud bu bağların nasıl sürdürülebildiğini ise özdeşleşme kavramıyla açıklar. Özdeşleşme, en temel anlamıyla, model alınan benin özelliklerinin özben'e mal edilmesidir. Freud'un ifadesiyle kitle, "tek ve aynı objeyi ben ideali'nin yerine geçiren" ve bu sayede üyelerini birbirleriyle özdeşleştiren bir topluluktur (Freud, 2006: 68). Ben ideali, bireyin "olması gereken ben" ölçüsüdür. Kitlede bu ölçü liderin (ya da onun yerine geçebilen soyut bir düşüncenin) etrafında ortaklaşır ve libidinal yatırım bu ortaklığı sürdürdüğü ölçüde kitle bağı süreklilik kazanır (s. 50, 62–63). Bu nedenle kitlede duygudaşlık, baştan gelen bir sempati değil, ortak özdeşleşmenin ürettiği bir etkidir (s. 68, 70). Dolayısıyla kitleyi kuran şey telkin edilen fikirlerin doğruluğundan ziyade bireyler arasındaki libidinal bağın ve bu bağı ayakta tutan ortak ben-ideali düzeninin tesisi ise, siyasal sorun da öncelikle ikna meselesi değildir. Bu çerçevede siyaset, Freud'da kitleyi harekete geçiren duygulanımsal altyapıyı üretme, yoğunlaştırma ve süreklileştirme, başka bir deyişle bu bağı kurallar, roller ve simgesel odaklar üzerinden yönetilebilir kılma pratikleri olarak kavranabilir.

Freud, kitleyi ayakta tutan duygulanımsal altyapının yalnızca birleştirici bir işlev görmediğini aynı zamanda kitlenin iç düzenini ve hiyerarşik örgütlenişini de kurduğunu gösterir. Bu bağlamda Freud'un kitle kuramının en kritik sonuçlarından biri, eşitlik ve toplumsallık duygusunun biyolojik bir "sürü içgüdüsüne" indirgenemeyeceğidir. Kitle içindeki birlik duygusu, başlangıçta düşmanca olan dürtülerin özdeşleşme yoluyla olumlu bir bağlanıma çevrilmesi sayesinde ortaya çıkar (s. 76). Ancak bu eşitlik mutlak değil, sınırlı bir eşitliktir: yalnızca kitle üyeleri arasında işler. Lider bu eşitlik rejiminin dışında kalır (s. 77). Dolayısıyla kitle bağını kuran özdeşleşme mekanizması, yatay düzlemde üyeleri eşitlerken dikey düzlemde liderin ben-ideali konumunu sabitleyen bir ayrımı da üretir. Bu nokta, lider–kitle ilişkisinin tek yönlü bir "yönetme/etkileme" ilişkisi olarak okunmasına karşı da önemli bir imkân sunar. Zira Freud'a göre lider, kitleyi dışarıdan kuran bir fail olmaktan çok, bireylerde zaten mevcut olan "güçlü önder gereksinimi"ni karşılayan kişi olarak seçilir ve bu seçimle "başka türlü belki hiç ulaşamayacağı bir otoriteyle donatılır" (s. 88). Dolayısıyla liderin konumu, kitlenin ben-ideali düzeniyle karşılıklı kurulan libidinal bağ içinde anlaşılmalıdır.

Freud bu yapıyı ordu ve kilise örnekleri üzerinden somutlaştırır. Asker komutanı ben ideali olarak benimser, ancak komutanla özdeşleşmez. Özdeşleşme aynı rütbedeki askerler arasında kurulur ve dayanışmanın zemini de buradan doğar. Hristiyan inancında ise kişi İsa'yı ideal alırken, kilise ondan ayrıca İsa'yla özdeşleşmesini ve başkalarını da İsa gibi sevmesini talep eder (s. 94–95). Bu örnekler, örgütlü kitlenin libidinal bağı basit bir duygulanım olarak bırakmadığını, tersine bu bağı kurallar, roller ve simgesel odaklar üzerinden süreklileştiren kurumsal bir sevgi/itaat mühendisliği yarattığını gösterir.

Böylece kitle ben idealinin devri üzerinden işleyen eleştirinin askıya alınması, inisiyatif kaybı ve "gerileme" gibi etkilerle rasyonel-kamusal failin zayıflamasını mümkün kılan

bir bağlanma rejimi olarak belirir (s. 70). Buraya kadar çizilen çerçeve dikkate alındığında Freud'dan hareketle, modern siyasette bağın 'seküler' görünse bile ortak bir ideal etrafında toplanma, sevginin bir görev gibi talep edilmesi ve liderin ayrıcalıklı konumu üzerinden kutsal/dinî biçimleri andıran bir mantıkla kurulabildiği sonucu çıkarılabilir. Bu çıkarım, Freud'un arkaik "ilk baba–sürü" şemasının siyasal olarak neden oldukça verimli olduğunu da açıklamaya yardımcı olacaktır.

Freud'un arkaik ilksel baba–sürü anlatısı, tarihsel-kökensel bir açıklama olmasının ötesinde, siyasal bağın/otoritenin psiko-politik mantığını görünür kılan analitik bir çerçeve sunduğu için özellikle önemlidir. Freud bu anlatıların "geçmişe dair bir keşif değil bugüne dair bir dışavurum" olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda kurucu miti tarih yazmak için değil, modern uygarlığın otorite, yasak ve suçluluk üzerinden işleyen psiko-politik mantığını görünür kılmak için kurmayı amaçlar amaçlar (Kaye, 2024: 173). Freud, Totem ve Tabu'da toplumsal bağın rasyonel sözleşmeye değil, suç–suçluluk–kefaret döngüsüne yaslandığını şu kurucu formülle dile getirir: 'toplum… ortak bir suça; din… suçluluk duygusuna… ahlak da… kefaret ödeme ihtiyacına dayanır' (Freud, 2015: 216). Bu döngünün dinsel biçimi, Freud'a göre totem dininde somutlaşır. Totem dini, babanın öldürülmesinden doğan suçluluğu ritüellerle düzenleyerek mağdur babanın bağışlamasını sağlamak üzere işler (s. 214). [37] Kurban sahnesinde baba tanrı ve kurban edilen hayvan olarak iki sıfatla birlikte yer alır (s. 221). Bu nedenle kurban babanın hem gönlünü almak hem de aşağılamanın anısını devam ettirmek işlevini görür (s. 221–222). Böylece otorite, öldürülmüş babanın geri dönüşü üzerinden, suçluluk ve kefaret mekanizmalarıyla yeniden üretilir. Hristiyanlıkta ise bu mantık daha da radikalleşir. Öyle ki "İsa'nın yolu", "kendi hayatını kurban ederek… bütün kardeşlerini ilk günahtan kurtarmak"tır (s. 227). Freud'un bu konudaki çıkarımı

[37] Freud, totem dininde görülen bu 'suçluluk–kefaret' düzeninin daha sonraki bütün dinlerde farklı biçimlerde devam ettiği ileri sürer (Freud, 2015, s. 214).

oldukça nettir: İsa kefaret sağlıyorsa, söz konusu suç cinayettir. Dahası oğul en büyük kefareti öderken aynı anda arzusunu da gerçekleştirir yani "en büyük kefareti ödeyen oğul… aynı zamanda… babaya karşı beslediği arzuları da gerçekleştirmiş oluyor… babanın yerine… tanrı oluyor" (s. 228). Freud bu dönüşümün ritüel düzeyinde Hristiyan komünyonunda yeniden üretildiğini ileri sürer (s. 228). Bu noktada Freud'un siyasal-teolojiye katkısı, egemenliğin yalnızca dışsal bir zor yoluyla değil, suçluluk duygusu ve içselleştirme pratikleri üzerinden de kurulduğunu göstermesidir. Dolayısıyla Freud'un açtığı hat, siyasal düzenin rasyonel temellerini basitçe aşındırmanın ötesinde rasyonel düzenin psişik maliyetini görünür kılmaktır.

Howard L. Kaye Freud'da suçun kaynağı kibirli bir itaatsizlik değil, şiddet içeren cinayet olduğunu çünkü insanın temel probleminin saldırganlığının ürettiği kalıcı suçluluk olduğunu öne sürer. Bu nedenle din, suçu basitçe aşan bir ahlak öğretisi olmaktan ziyade, paylaşılan suçluluğu ritüel yoluyla yöneterek hem bastıran hem de yeniden üreten bir düzenek olarak işler (Kaye, 2024:178, 194). McClelland'ın Totem–Tabu okuması bu hattı doğrudan otorite problemine bağlar. Otoritenin geri dönüşünü mümkün kılan şey, kardeşler arasında yapılan sözleşmenin kendisi değil, yasağın tabuya dönüşmesini sağlayan suçluluk ve içselleştirme dinamiğidir. Bu yüzden belirleyici olan, itaatin psişik olarak üretilmesidir (McClelland, 1989: 199–200). Freud'un süperego kavramı tam da bu dönüşümü açıklar: "Toplumsal düzenin kalıcılığı, bireylerin kendi içlerine aldıkları yasaklar ve idealler sayesinde mümkün olur" (Roazen, 1969: 220–221). Böylece düzen, yalnız dışarıdan işletilen bir denetime değil, içeriden kurulan bir yasak/ideal rejimine dayanır. Bu nedenle toplumsal bağ "her an çözülebilecek bir denge"dir (s. 231). Çünkü ben ile ben-ideali arasındaki mesafe zaman zaman açılır. Ben, idealin talep ettiği kısıtlardan uzaklaşır. Bu nedenle bayram/karnaval gibi dönemlerde normal zamanlarda yasaklanan davranışlara ritüel bir çerçeve içinde geçici olarak izin

verilir ve ben, ben-idealinden gelen kısıtları kısa süreliğine askıya alarak kontrollü bir özgürleşme yaşar (Freud, 2006: 89–90).

Freud'un uygarlık tartışması, modern siyasal düzeni iyi toplum idealinin normatif ölçütleriyle değil, psişik maliyet ve rıza üretimi ekseninde düşünmek için güçlü bir anahtar sağlar. Uygarlık, birlikte yaşamı mümkün kılan bastırma ve yüceltme süreçleri üzerinden işler. Fakat aynı zamanda, bu bedel nedeniyle yapısal bir huzursuzluğu kurumsallaştırır (Freud, 2011: 50–56). Bu çerçevede belirleyici eşik, otoritenin yalnızca dışsal bir zor olmaktan çıkıp içselleştirme yoluyla vicdan/üstben biçimini almasıdır. Başlangıçta toplumsal kaygı dış otorite korkusuna dayanırken, otoritenin içselleşmesiyle denetim rejimi nitelik değiştirir. Böylelikle niyet–eylem ayrımı silinir ve dışsal polis, içsel polise dönüşür (s. 81, 83, 85). Dolayısıyla modern toplum saldırganlığı ortadan kaldırmaz. Onu içselleştirir, hukukileştirir, idealleştirir ve dönem dönem dış düşman/öteki üzerinden tahliye eder. Bu bakış meşruiyet sorununu farklı bir zemine taşır. Freud'a göre uygarlık, insanın dürtülerini (özellikle cinsellik ve saldırganlığı) sınırlayarak düzen üretir. Fakat bu düzenin bedeli hazdan vazgeçme, bastırma ve kalıcı bir huzursuzluktur. Bu nedenle Freud için asıl mesele uygarlık için "ödediğimiz bedelin değip değmediği"dir (Wollheim, 1991: 226). Buradan hareketle siyasal düzenin meşruiyeti, aşkın bir kaynaktan ya da salt doğru ilkelerden değil, bu sınırlamanın ürettiği psişik bilançodan yani insanların haz kaybı karşılığında güvenlik, aidiyet ve düzen gibi kazanımları gerçekten elde edip etmediğinden türetilir (s. 231). Bu nedenle iktidar libidinal enerjiyi hangi kanallara yönelttiği, nerede yoğunlaştırdığı ve nasıl dağıttığıyla işler.

Freud'da meşruiyet sorusu "hangi ilke doğrudur?" dan çok "yasak ve itaat nasıl içselleştirilir?" sorusuna bağlanır. Siyasal düzen itaatin psişik olarak üretildiği yasak/ideal rejimi kurabilme kapasitesiyle işlemektedir. Totem ve Tabu bu psiko-politik

işleyişin kurucu anlatısını verir, uygarlığın travmatik kökenini açıklamak üzere seküler ve psikolojik bir mit kurar (Kaye, 2024: 177). Bu çerçevede normun kaynağı rasyonel gerekçelendirme değil, bastırma ve suçluluk ekonomisidir. Totemizm bu yüzden Freud'da yalnız bir inanç biçimi değil, topluluğu kuran ve din–hukuk–ahlak–düzen alanlarını bir arada tutan normatif bir merkezdir (Freud, 2015: 13–15, 37). Tabu analizi de aynı noktayı netleştirir, "nedensiz, mutlak yasaklar" psişik bir mekanizmaya dayanır (s. 42). Yasak görünürde temelsiz olsa da içsel bir zorunluluk gibi işler, ihlal ise kefaret/arınma ritüelleriyle telafi edilir (s. 48–50). Freud'un vardığı sonuç açıktır: tabu vicdanın arkaik prototipi, "tabu azabı… vicdanın en eski şeklidir" (s. 104). Bu nedenle düzen, dışsal otoriteden çok, suçluluk üzerinden kurulan içsel denetime yaslanır. Nihayet Freud'un "kurucu formül"ü, düzenin psiko-politik temelini sabitler: "toplum… ortak bir suça; din… suçluluk duygusuna… ahlak da… kefaret ödeme ihtiyacına dayanır" (s. 216).

Freud'un Totem ve Tabu ile Musa ve Tektanrıcılık metinlerinde geliştirdiği kurucu suç–suçluluk–yasak şeması, Saul Newman'ın okumasında siyasal teoloji açısından özel bir işleve kavuşur, burada asıl mesele dinin kökeni değil, modern otorite ve egemenliğin psişik şemasıdır. Newman'a göre Freud'un anlatısındaki iki kurucu baba figürü, Totem–Tabu'daki ilksel baba ile Musa'daki yasa koyucu baba, farklı biçimlerde de olsa Schmitt'in egemen istisna dediği konumu örnekler. Çünkü her ikisi de başkalarına dayattığı kuralların dışında yer alan, sınırsız bir otoriteyi temsil eder (Newman 2019: 66–67). Otorite, sözleşmeden çok istisnanın simgesel kurgusuna dayanır, daha önemlisi, bu istisna ancak ona karşı isyan (babanın öldürülmesi) sayesinde topluluğun yasasına dönüşür (s. 67). Newman'a göre Freud'un paradoksal dönüşü (twist) tam da buradadır, modern siyasal topluluğun normları, özgürleşmenin değil, kurucu suçluluğun ürünüdür. Öldürülen baba, tam da ölümünden sonra sembolik biçimde güçlenerek dinsel ve siyasal kurumlarda yaşamaya devam eder (s. 65–66). Bu nedenle modern seküler bilinç

Tanrı'dan bütünüyle kurtulmuş değildir: sekülerlik Tanrı'nın ölümü üzerine değil, Tanrı figürünün bastırılarak bilinçdışı ve içselleştirilmiş otorite biçiminde geri dönüşü üzerine kuruludur (s. 63). Böylece Freud'un arkaik mitleri, Newman'da modern meşruiyetin rasyonel-legal gerekçelerden ibaret olmadığını tersine, itaatin ve düzenin sürekliliğinin suçluluk, yasak ve simgesel aşkınlık üzerinden yeniden üretildiğini gösteren bir politik-teolojik model hâlini alır.

Eugene Enriquez bu bağlamda Freud'un ulaştığı içselleştirme tezini siyasal-teolojik bir düzlemde tamamlar. Enriquez'e göre iktidar modern koşullarda ne bütünüyle kutsaldan arındırılır ne de bütünüyle ehlileştirilir. Tam tersine, "kutsal hale gelir ve kutsallaştığı için büyüleyici boyutunu korur" (Enriquez, 2019: 41). Dolayısıyla düzenin sürekliliği, normatif gerekçelendirmeden çok, yasakları kutsallaştırabilme ve böylece itaat rejimini simgesel bir zorunluluk olarak yeniden üretebilme kapasitesine bağlıdır. Bu üretim, yalnızca tutkusal itkilere dayanan irrasyonel bir aldanmaya değil, aynı zamanda geçmişin "dönüştürülmüş ve kılık değiştirmiş" tarihsel hakikatlerini yeni semboller altında dolaşıma sokan bir bellek tekniğine dayanır. Nitekim Enrique'ye göre dinin ortadan kaldırılamamasının nedeni de budur: din "yalnızca tutkusal itkilere dayanmadığı, ama 'belli belirsiz de olsa önemli tarihsel anıları' da içerdiğinden dini yok etmek mümkün değildir" (s. 108). Çünkü "dinsel doktrinler bize tarihsel hakikati söyler, her ne kadar bu hakikat dönüştürülmüş ve kılık değiştirmiş bir biçim altında gelse de" (s. 108). Böylece Freud'un tabu ve vicdan analizinde gösterdiği içsel zorunluluk, siyasal düzlemde kutsallaştırma yoluyla yeniden tahkim edilir. Dolayısıyla iktidar, meşruiyeti açıklamaktan çok, onu hatırlanamaz bir kökenin simgesel gücüyle yaşatır. Freud ile Enriquez birlikte okunduğunda, kutsal/dinsel olanın iktidarın sürekliliği içinde biçim değiştirerek varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Bu durumda Freud açısından sekülerizm (kavramı doğrudan kullanmamış olsa da), kutsalın ortadan kalkması değil, otoritenin teolojik formunun (baba/egemen figürü, suçluluk ve vicdan)

farklı adlar altında içselleştirilerek süreklileştirilmesi olarak yorumlanabilir. Buradan hareketle sekülerleşme, "büyünün bozulması"ndan çok, kutsalın yer değiştirmesi olarak okunabilir. Tanrı geri çekilir, fakat otoriteyi ayakta tutan duygulanımsal enerji (sevgi, korku, suçluluk) lider, dava, ulus ya da ideoloji gibi nesnelere bağlanarak varlığını sürdürür. Bu bağlamda Freud'un din kuramı, siyasal olan ile dinsel olanı iki ayrı alan gibi düşünmek yerine, kamusal otoritenin farklı adlar altında süreklilik kazanan tek bir problemi olarak kavranabilir. Tanrı'nın modernlikte geri çekilmesi, otoritenin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Çünkü otoritenin en etkili biçimi, dışsal buyruğun içsel buyruğa dönüşmesidir. Bu dönüşüm hesaba katılmadığında, rasyonalite ve hukuk diliyle kurulmuş gibi görünen düzenin kritik eşiklerde neden hipnotik bağlılıklara, simgesel yatırımlara ve lidere yöneldiği açıklanamaz. Bu çerçevede Freud'un siyasal-teolojik katkısı, modern toplumun istikrarını suçluluk ekonomisini yöneten mitik bir kökenin ve içselleştirilmiş bir egemenin (üstben/ideal) sürekliliğine bağlamasında yoğunlaşır. Bu süreklilik kırıldığında ortaya çıkan şey çoğu zaman "inançsızlık" değil, farklı nesneler etrafında yeniden kurulan bir kutsallaştırma rejimi olur.

6. Elias Canetti'de Kitle–İktidar: Bedensel ve Siyasal Teolojik Bir iktidar Analizi

Canetti'nin kitleye yaklaşımı, kendinden önceki kitle teorisyenlerinden belirgin biçimde ayrılır.[38] Canetti, Le Bon'un kitleyi irrasyonel, taşkın ve istikrarsız bir tehdit gibi

[38] Canetti yalnızca kitleyi açıklayan bir teorisyen değildir. Canetti, kitle kuramının sınırlarını aşan ve lider figürünün büyüsünü bozmayı amaçlayan özgün bir iktidar analizi geliştirir. Onun kitle kuramı, emir, ölüm tehdidi ve hayatta kalma arzusu arasındaki ilişkiyi merkeze alan özgün bir iktidar çözümlemesi sunar. Bu çözümlemede temel mesele, iktidarın kitleyi sayılabilir, yönetilebilir, yerinden edilebilir, öldürülebilir ve nihayet harcanabilir bir niceliğe dönüştürme biçimidir. Liderin kitle üzerindeki etkisi de bu nedenle yalnızca temsil, karizma ya da itaat üzerinden açıklanmaz. Ölüm karşısında ayakta kalma ayrıcalığıyla birlikte düşünülür. Canetti'ye göre "hayatta kalma anı iktidar anıdır" çünkü ölen yerde yatarken hayatta kalan ayakta durur ve bu karşılaşma onda "emsalsiz" olma duygusu yaratır (Canetti, 2006: 229). Böylece

tanımlamasına karşı çıkar. Siyasal aklın temel hedefinin kitlenin enerjisini yönetmek ve etkisiz hale getirmek olduğu yönündeki varsayımlarını da reddeder. Freud'un kitleyi sevgi bağı ve lider figürüyle birlikte açıklamasını ise, modernliğin "toplumu birey üzerinden okuma" alışkanlığının bir uzantısı olduğu için kabul etmez (Brighenti 2023: 6). Canetti'de kitle, iktidarla da zorunlu olarak birleşik değildir. Bu konuda kaleme aldığı temel eserin başlığında yer alan ve bağlacıyla, kitle ile iktidarı birbirinden ayırdığını daha en baştan işaret eder. Bu itirazların ortak zemini, Canetti'de kitlenin siyasal düzenin kurucu gerilimlerine içkin bir eşik olarak kavranmasıdır. Canetti'de kitle tarihsel değil, süreklidir. William Mazzarella'nın işaret ettiği gibi güncel teoride kitle (crowd) çoğu kez gerici ve ilkel bir form, çokluk (multitude) ise ilerici imkân olarak kodlanır. Bu nedenle kitle sanki modernliğin geçmiş evresine ait bir artıkmış gibi muamele görür (Mazzarella, 2010: 697–699). Canetti bu ayrıma karşın kitlenin modern düzenin kriz anlarında yeniden açığa çıkan süreğen bir siyasal enerji olduğunu düşündürür. Bu bağlamda kitle korkusu da kitle arzusu da modernliğin yapısal gerilimlerine içkindir (Borch, 2012: 236–237). Kitle egemenliğin üretildiği, dönüştürüldüğü ve sürdürüldüğü ontolojik bir eşiktir. Bu perspektiften bakıldığında kitle, iktidarın hem en ilkel hem de en modern biçimlerini aynı anda görünür kılar. Bu

---

iktidar, başkalarının ölümü karşısında hayatta kalanın kendi varlığını mutlaklaştırdığı bir üstünlük ilişkisi olarak belirir. Canetti, Muhammed Tuğluk anlatısında iktidarın emir, yerinden etme, ölüm ve cesetler üzerinden işleyen tarihsel-siyasal mantığını; Schreber vakasında ise aynı iktidar arzusunun psişik ve paranoyak yapısını görünür kılar. Bu iki örnek, iktidarın başkalarını yok etme, kurtarma, sayma ve hayatta kalma arzusu etrafında kurulan bir yapı olduğunu gösterir (s. 431-440, 441-454). Bu nedenle Canetti'de asıl mesele, liderin iktidarını mümkün kılan mekanizmanın nasıl çözülebileceğidir. Liderin "ortadan kaldırılması", fiziksel bir tasfiye fikrinden çok, liderliği mümkün kılan hayatta kalma ayrıcalığının, emir mekanizmasının ve ölüm tehdidine dayalı itaat düzeninin açığa çıkarılması anlamına gelir. Nitekim Canetti'ye göre "gerçekten yapılması gereken şey, hayatta kalanın kendisiyle uğraşmaktır" çünkü onun "en sorgulanmayan ve dolayısıyla da en tehlikeli" edimi emir vermektir (s. 476). Emir, en yumuşatılmış biçiminde bile ertelenmiş bir idam hükmünün ağırlığını taşır. Bu yüzden iktidarı anlamak, emirle doğrudan yüzleşmeyi ve onu "sızıdan yoksun bırakmanın araçlarını" aramayı gerektirir (s. 476).

nedenle Canetti kitleyi iktidarın hem hammaddesi hem de sınır koşulu olarak kavramsallaştırır. İktidar ilişkisinin en çıplak biçimde izlenebildiği bu antropolojik bakış, açıklamasını zihinsel ya da duygulanımsal süreçlerden çok beden, yakınlık/mesafe, temas ve hareket gibi somut düzlemlerde kurar.

Modern siyasal düzende iktidar; temsil ve hukuk üzerinden işleyen soyut bir düzen olarak kabul edilir. Böylelikle iktidarın bedensel ve duygulanımsal işleyişi arka plana itilir. Başka bir deyişle iktidarın somut kökenlerini görünmez kılar. Canetti'nin "somuttan kaçınma"yı entelektüel tarihin "en uğursuz" fenomenlerinden biri olarak tanımlaması, bu soyutlama hamlesine yönelik bir eleştiridir (Canetti, 2012: 76). İktidarın en yoğunlaştığı anlar dokunma, yakalama, tutma, geri itme, mesafe koyma gibi bedensel edimlerde açığa çıkar. Bu nedenle jest iktidarı gösteren bir işaret olmanın ötesinde iktidarın doğrudan icrasıdır (s. 207, 215). Hukuk, ideoloji ve kurumlar ise bu icrayı süreklileştiren ve tekrar üretilebilir hale getiren dolayımlardır.

Canetti'nin kitle kavramsallaştırması da aynı şekilde, iktidarı somut bir düzeyde düşünmeye imkân veren bu hatta yerleşir. Kitle, bireylerin nicel toplamı değildir. Öncelikle mesafelerin askıya alındığı bir durumdur. Statü, cinsiyet, inanç ve kimlik farklarının ürettiği toplumsal mesafeler, kitle halinde geçici olarak çözülür (s. 17). Bu çözülme, Canetti'nin "deşarj" kavramıyla işaret ettiği eşik deneyimidir. Kitle, bireylerin kendilerini sınırlayan ayrımlardan kurtulma arzusunun kolektif biçimde yaşanmasıdır. Bu nedenle kitlenin hiyerarşilere ve temsillere karşı oluşu, yıkıcı bir boşalma edimi olarak görünür. Bununla birlikte Canetti, romantik bir özgürleşme anlatısına teslim olmaz. Çünkü kitle hâlindeki yakınlık ve eşitlik kalıcı değildir. Kitle eşitlik hissi üretir, fakat bu eşitliği sürdürecek yapısal koşulları üretmez (s. 19–20).

Canetti'ye göre kitle ne tümüyle kaotik ne de bütünüyle düzenlidir. Bu ara formu belirleyen başlıca dinamiklerden biri büyüme arzusudur; açık kitleler büyümek ister,

kapalı kitleler ise kalıcılığı hedefler (s. 17–18). Bu ayrımdan hareketle Canetti'de iktidarın kitleyle ilişkisinin doğrudan yönetme ya da meşrulaştırma stratejileriyle açıklanamayacağı, meselenin daha kökte bir çoğulluk rejimi problemi olduğu çıkarımı yapılabilir. Bu çerçevede genişleme ve sınırlama, yayılma ve disiplin birbirini dışlayan karşıtlar olmanın ötesinde, aynı iktidar mantığının farklı biçimleridir. İktidar ilişkisi, kitleye sonradan eklenen bir yönetme ya da meşrulaştırma pratiği olarak değil, kökensel olarak çoğulluğun hangi uzamda, hangi yoğunlukta ve hangi eşiklerde bir araya geleceğinin düzenlenmesi olarak düşünülmelidir. Mazzarella'nın modern siyasal tahayyülde çoğu kez düzensizlik olarak kodlanmasına karşı çıkan argümanıyla birlikte düşünüldüğünde kitle, aslında çoğulluğun düzenlenmesine ilişkin ontolojik ve mekânsal bir sorunsaldır (Mazzarella, 2010: 697–699). Bu çerçevede iktidarın mekân üzerindeki etkisi ve kontrolü, kitle–iktidar ilişkisini görünür kılan açıklayıcı bir örnek sunar. Çünkü mekân, kitle oluşumunun pasif sahnesi değil, bizzat kurucu bir unsurudur. Öyle ki arena gibi mekânlar, "kendisini kendisine sergileyen kitleler" üretmek üzere inşa edilir. Arena, "dış dünyayla ayrım hattı net olarak çizilmiş" bir uzamdır, "arenanın içine kontrolsüz bir akışın olması imkânsızdır" (Canetti, 2012: 29). Mekân tasarımı, kitlenin azami yoğunluğunu daha en baştan düzenler, "oturulacak yer sayısı sınırlıdır; ulaşabileceği maksimum yoğunluk önceden belirlenmiştir" (s. 29). Burada iktidar, kitleyi yalnızca ortaya çıktıktan sonra yönetmeye çalışan bir aktör olarak değil, kitlenin oluşumuna imkân veren mekânsal koşulları üreten bir mantık olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda modern siyasal düzenin yönetmeye çalıştığı şey, fikirlerin ötesinde bedenlerin mesafesi, yoğunluğu ve birlikte hareket etme kapasitesidir. Canetti, iktidarı içeriden tarif eden bir iktidar mekanizması olarak "ele geçirme ve içe alma" ilkesini öne çıkarır. İktidar, başkasına ilişkin bir "yönetme" idealinden önce, bir varlığı hedefleyip izleyerek "mimleme", ele geçirme ve onu "kendi içine almış olarak düşünme" edimidir (s. 205–206). Böylelikle iktidarın işleyiş mantığı açığa çıkar: Egemenlik, bir özneyi ikna

etmekten ziyade, onu alanına dahil etme, ona yer tayin etme ve onu yönetilebilir bir ilişkiye sokma kapasitesidir. Bu, yönetimsellik tartışmasıyla doğrudan kesiştirilebilir; iktidar, çoğulluğu bastırmaktan çok, onu yakalanabilir, izlenebilir ve içselleştirilebilir bir dolaşıma sokar.

Bu doğrultuda Canetti'nin sürü–kitle ayrımı da iktidarın çoğulluğu düzenleme mantığı üzerinden okunabilir. Canetti sürüyü kitle ve kitle kristallerinin türediği "daha eski bir birim" olarak konumlandırır (s. 97). Böylelikle sürü ve kitle arasındaki yapısal sürekliliğe işaret eder. Sürünün temel özellikleri büyüyememesi, büyüme arzusunu ise yoğunlukla telafi etmesidir. Kitle ise büyüme ve yoğunluğu birlikte taşır. Sürü ve kitle arasındaki bu temel farklar iktidar açısından belirleyicidir. Sürü, iktidar için aynı anda hem tehlikeli hem de görece kontrol edilebilir bir çoğulluk formudur. Bu bağlamda sürü, iktidarın çoğulluğu yönetilebilir kılma çabasının yoğunlaştığı bir form olarak değerlendirilebilir.

Canetti bu farkı dini otoritelerin tutumları üzerinden somutlaştırır:

> "Kitleye güvensizlik duygusu, bütün tarihi dünya dinlerinin, deyim yerindeyse kanında vardır. Bağlayıcı gelenekleri, onlara kendilerinin ne denli ani ve beklenmedik bir biçimde büyüdüklerini öğretir. Kendi kitlesel din değiştirme öyküleri onlara mucizevi gelir; gerçekten öyledir de. Kiliselerin çekindiği ve zulmettiği sapkın hareketlerde aynı türden bir mucize kendilerine karşı döner, vücutlarında bu şekilde açılan yaralar acı verir ve unutulamaz. Gerek ilk günlerindeki hızlı büyümeleri gerekse hiç de daha yavaş olmayan gerilemeleri kitleye duydukları kuşkuyu canlı tutar. Buna rağmen istedikleri şey itaatkâr bir sürüdür. İnananları koyun olarak değerlendirmek ve boyun eğdikleri için onları övmek âdettendir. Kiliseler kitlenin hızlı büyümeye yönelik temel eğiliminden bütünüyle feragat ederler" (s. 25-26).

Burada açığa çıkan karşıtlık, modern siyasette de tekrar eden temel bir probleme işaret etmektedir. Kitle, beklenmedik taşkınlık ve yön değiştirme kapasitesiyle riski temsil ederken; sürü, yönü belli, istikrarlı ve yeniden toparlanabilir bir kolektif olarak iktidarın

arzuladığı formdur. Bu nedenle egemenlik, yalnızca çıplak zorla bastırmaya değil, çoğulluğu süreklilik içinde güdülebilir ve yeniden üretilebilir bir biçime sokmaya yönelir. Canetti'nin ifadesiyle, "Avcının zoru, sürü çobanının iktidarı olmuştur" (s. 202). Bu bağlamda Canetti'de liderlik, kitlenin yönünü belirleme ve süreklilik kazandırma gibi işlevlerle tanımlanır.

Canetti'de liderlik, kitlenin temsili olmaktan çok, kitlenin hareketini mümkün kılan komut ve yön üretme kapasitesine ilişkindir. Kitleyi bir arada tutan şey ikna ya da çıkar hesabı değil, aynı anda harekete geçmeyi sağlayan ortak yön ve eşzamanlılıktır. Nitekim bir emrin kitlesel ölçekte hızla yayılması, bireyleri tekil fail olmaktan çıkarıp bir kitle formuna sokar (s. 309). Bu nedenle liderlik, kitlenin taşkın enerjisini bastırmaktan ziyade, deşarjı erteleyen ve belirli bir hatta yoğunlaştıran bir düzenleme işlevi görür. Bu çerçevede emir, modern iktidarın kitleyle kurduğu ilişkinin temel teknolojisi olarak belirginleşir. Emir, tâbi olan üzerinde kalıcı bir iz (sızı) bırakabilir, bu iz biriktiğinde iktidarı tehdit edecek bir karşıtına dönüşme potansiyeli taşır. Buna karşılık emir kitlesel biçimde yayıldığında bireysel tortu üretmeden kolektif hareketi örgütler. Dolayısıyla iktidar, çoğulluğu bastırmaktan çok, onu slogan/emir dolaşımı üzerinden biçimlendirmeye odaklanır (s. 309–312). Bu nedenle içerik ikincidir. Slogan en temelde çok sayıda kişiye yöneltilmiş bir emir olarak kitleyi üretir ve canlı tutar. Demagog ise "yukarıdan emirler yağdırarak" kitlenin sürekliliğini sağlar (s. 313). Canetti'de iktidara direnç, emirlerin bedenlerde biriktirdiği sızıların kolektif biçimde tersine çevrilmesiyle mümkündür. Bazı durumlarda iktidar kitlenin deşarj doğasını ritim/tekrar düzenekleriyle evcilleştirerek süreklileştirir. Bazı durumlarda insanlar tek başlarına kurtulma umutlarının olmadığı emir ve itaat yüklerini, bir araya gelerek rollerini tersine çevirdikleri karşıt kitleler kurarak aşabilirler (s. 60, 330). Dolayısıyla kitle iktidarın yalnızca nesnesi değil, aynı zamanda onun kırılabileceği eşiktir.

Canetti modern siyasette dinin kitleyi kuran duygulanımsal enerjisinin seküler kurumlar, semboller ve kolektif pratikler içinde yeniden biçimlendirilerek dolaşıma sokulduğunu gösterir. Ona göre inanç yalnızca doktrinlere ya da öğretilere dayanmaz. İnanç en temelde görünmez kalabalıklarla beslenen kolektif bir tasavvurdur (s. 46). Bu görünmez kalabalıklar, Canetti'nin ifadesiyle, "inancın yaşaması için gerekli kandır" (s. 46). Bu kalabalıklar "solduğu zaman inanç zayıflar, inanç yavaşça ölüp giderken ise taze kalabalıklar solanların yerini alır" (s. 46–47). Başka bir deyişle din zayıfladığında kitle enerjisi ortadan kalkmaz, yeni kalabalıklar olarak geri döner. Buradan yola çıkarak Canetti'de sekülerleşmenin, dinsel inancı ayakta tutan görünmez kalabalıklar zayıfladıkça, onların yerini ulus, ideoloji, parti ve ordu gibi yeni kolektif biçimlerin alması olduğu söylenebilir. Canetti'nin Kitle ve İktidar'ın "Tarihte Kitle" bölümünde ulusal kitle sembollerini merkeze alması, dinin kitleyi üretme ve taşıma kapasitesinin seküler düzlemde farklı biçimlerle sürdüğünü düşündürür (s. 77–82).

Canetti'de sekülerleşmeye dair takip edilebilecek bir başka izlek, onun kapalı kitlenin zorla çözülmesiyle ortaya çıkan boşalma/dağılma dinamiğini siyasal bir patlama olarak okumaya imkân vermesidir. Canetti Almanya örneği üzerinden, kapalı bir kitlenin zorla çözülmesinin nasıl bir siyasal patlamaya zemin hazırladığını gösterir. Versailles sonrasında Alman ordusunun dağıtılması askerî bir önlem olmanın ötesinde ulusal-kutsal bir formun yasaklanması olarak algılanmıştır. Canetti bu durumu "Ordunun yasaklanması, bir dinin yasaklanması gibiydi" sözleriyle dile getirir (s. 184–185). Ancak bu yasak, kitlesel enerjiyi ortadan kaldırmak yerine onu daha tehlikeli bir biçime yöneltmiştir. Canetti bu noktadan hareketle şu genellemeyi yapar: "zor kullanılarak çözülen her kapalı kitle bütün karakteristik özelliklerini aktardığı açık kitleye dönüşür" (s. 184). Almanya örneğinde bu aktarımın siyasal karşılığı dağılmış ordunun kitle enerjisinin parti formunda yeniden toplanmasıdır. Nitekim Canetti'ye göre parti, ordunun "cankurtaranı" hâline gelmiş ve böylece kitlenin genişlemesinin hiçbir sınır

kalmamıştır (s. 184). Bu çerçevede siyasal teoloji Canetti'de bir dogma meselesi olmaktan çok, kitlenin hızını, yoğunluğunu ve yönünü ayarlayan kurumsal-sembolik rejimin üretimi ve çöküşü üzerinden okunur. Rejim etkin kaldığı sürece ritüel tekrarlar kitlenin büyüme itkisini sınırlar ve düzenler, rejim çözüldüğünde ise bu itki, hedefini dünyevileştirerek hızlı yayılma ve şiddet potansiyeli taşıyan bir patlamaya evrilir (Canetti, 2006: 26, Arnason & Roberts, 2004: 70–71).

7. Micheal Foucault Omnes et Singulatim: Pastoral İktidarın Sekülerleşmesi ve Modern Yönetimselliğin Kitle Mantığı

Foucault, kitle–lider ilişkisinin kendisini doğrudan kuramsallaştırmasa da Hobbes'a yönelttiği eleştiriler ve modern iktidarın işleyişine dair tespitleriyle bu bölümün kuramsal seyrinin tamamlanmasında kritik bir teorik eşik olarak konumlanır. Foucault'nun Hobbes okuması, modern siyasal düşüncenin kuruluşunda belirleyici olan kavramsallaştırmaların, hangi iktidar biçimini görünür kıldığını ve hangi soruları daha en baştan dışarıda bıraktığını açığa çıkararak modern iktidarın kurucu mantığını problematize eder. Modern siyasal kuram, siyasal birliği kuran iktidar tekniklerini geri plana iter. Hobbes'un yapay insanı, "bedeni yurttaşlar, ruhu hükümranlık" olan totaliteyi sözleşme ve hukuk diliyle kurar. Bu dil ise totalitenin nasıl işlediğini görünmez kılarak iktidarın nasıl işlediği sorusunu en baştan dar bir çerçeveye sıkıştırır. Başka bir deyişle Hobbescu kurucu hamle, iktidarı bir yetki/ hak olarak tasarladığı için, onu bir ilişki ve işleyiş olarak kavrama imkânını zayıflatır. Bunun sonucu olarak 'iktidar nasıl işler?' sorusu yöneltilmediği için iktidarın gündelik işleyişini mümkün kılan teknikler, disiplin mekanizmaları ve halkın üretimi incelenmez. Bu nedenle Foucault, Leviathan'dan kurtulmak gerektiğini savunur (Foucault, 2002: 48). Ancak Hobbes'un bağlayıcı söz üzerinden açtığı temsil/itaat problemi ortadan kalkmamıştır. Fakat itaati ve yükümlülüğünü üreten bağ artık tek bir temsil merkezinde toplanmaz.

Yaşamın bütününe etki eden kurumlar, kurallar ve denetim mekanizmaları üzerinden sürdürülür. Hobbes'un egemenliğinin önkoşulu olan bağlayıcılık, yeni bir düzlemde, yeni bir rasyonalite içinde yeniden üretilir. Bu bağlamda Foucault'nun siyasal düşünceye en önemli katkılarından biri, iktidarı meşruiyet, temsil ve hukukun formel kategorileriyle açıklayan teorik geleneğe karşı, odağı iktidarın ne olduğundan nasıl işlediğine kaydırmasıdır.

Foucault için iktidar bir öz değil, işleyiş ve ilişki biçimidir. Bu yüzden iktidar analizinin nesnesi, "bedenlerin, güçlerin, enerjilerin, arzuların, düşüncelerin çokluğundan yola çıkarak uyruğun… gerçek ve somut biçimde nasıl oluşturulduğunu" kavramak olmalıdır (s. 42). Bu çerçevede birey–kitle karşıtlığı açıklayıcı bir başlangıç noktası olamaz. Çünkü birey, iktidar tarafından şekillendirilen ve yönlendirilen bir varlık biçimidir. Bu nedenle kitleyi kendi başına düşünmek yerine, iktidarın görev, düzen, norm ve yönlendirme teknikleriyle biçimlenen bir insan çokluğu olarak ele almak gerekir. Böylece kitle, dışarıdan yönetilen edilgin bir yığın olarak değil, iktidarın içinden geçtiği, üzerinde çalıştığı ve yeniden ürettiği bir çoğulluk olarak kavranabilir (s. 43).

Foucault'ya göre modern iktidar tek bir biçime indirgenemez. Bu nedenle modern iktidarın tarihi de birbirini izleyen saf dönemler üzerinden çözümlenemez. Modern iktidar, ancak birbirine eklemlenen iktidar biçimlerinin değişen bileşimleri olarak okunabilir. Foucault bu durumu açık biçimde şöyle formüle eder: "Yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur… esas değişen… hangisinin ağır bastığı, daha doğrusu bunlar arasındaki bağlılık sistemidir" (Foucault, 2013: 9). Foucault'nun bu tespitini kitle meselesine genişlettiğimizde, kitleyi yalnızca temsil ilişkisiyle açıklamanın yetersiz olduğu görülür. Kitle, disiplin ve güvenlik mekanizmalarıyla birlikte kurulan, düzenlenen ve yönetilen bir çoğulluk olarak kavranmalıdır.

Foucault'a göre iktidar toplumsal gerçekliğin kuruluşunun yani 'hakikatin politikası'dır" (s. 4). Bu bağlamda modern iktidar da yalnızca yasaklayan veya cezalandıran bir mekanizma olarak değil, toplumsal gerçekliği üreten bilgi düzenekleriyle birlikte düşünülmeli ve kitleyi, nüfusu ve bireyi belirli bilgi biçimleriyle birlikte kuran üretici bir düzen olarak kavranmalıdır. Bu bağlamda Foucault, modern iktidarın temel dönüşümünü hayırdan evete geçiş olarak tarif eder: "Hükümran, her bireyin arzusuna 'hayır' deme yetisi olandır… Oysa fizyokratların bu ekonomik politik düşüncesi ile birlikte çok başka bir fikrin doğduğunu görüyoruz: Yönetenlerin sorunu kesinlikle nasıl, nereye kadar ve hangi meşruiyetle 'hayır' diyebileceklerini bilmek olmamalıdır. Mesele nasıl 'evet' deneceği, bu arzuya nasıl 'evet' deneceğidir" (s. 68). Bu bağlamda yönetimin sorunu artık yasaklamak değil, arzuyu yönetecek biçimde izin vermektir. Bu değişim liderliği de dönüştürür. Lider hükümran gibi egemen olmaktan çok bu yönetimi kuran ve işleten bir kapasiteye dönüşür. Dolayısıyla modern iktidar, tekil hukuki öznelere hitap eden bir irade olmaktan çıkar. Nüfusu ve nüfusun ölçülebilir eğilimlerini yönetmeyi hedefler. Nüfus "hükmeden bir istençle… ilişkiye geçen hukuki öznelerin bir toplamı değildir", düzenliliklerin ve sürekliliklerin gözlenebildiği, değişkenlerinin ölçülebildiği bir "öğeler bütünüdür" (s. 70). Bu dönüşüm, iktidarın kitle ile ilişkisini hitabet ve iknadan öte ölçüm, hesap, düzenlilik ve risk yönetimi üzerinden kurmasını sağlar. Bu dönüşümlerle birlikte değişen bir diğer husus, iktidarın mekânla kurduğu ilişkidir. Hükümranlık, toprağı başkente çevirip 'sermayeleştirirken', modern iktidar mekânı mimarileştirmeye yönelir. Merkezileştirilen, inşa edilen ve olasılıkları hesaplanan mekân, bir yönetim aygıtına dönüşür (s. 19, 22). Bu doğrultuda kitleyi kitle yapan şey insanların hareketini ve duyguların yayılımını mümkün kılan ortamın (milieu) kurulmasıdır. Bu ortam bir kez kurulduğunda lider olmasa bile kitle davranışı ortaya çıkabilir. Bu nedenle modern iktidar, kitleyi dolaşım, yoğunluk ve sirayet gibi rastlantısal süreçleri bir ortam içinde hesaplanabilir ve yönlendirilebilir kılarak yönetir

(s. 22). Bu nedenle kitle, bir kalabalık psikolojisi olmanın ötesinde, siyasal rasyonalitenin ürettiği bir gerçekliktir.

Foucault, bu çok katmanlı iktidar örgüsünden hareketle modernliğin yalnızca hukukî egemenlik diliyle çözümlenemeyeceğini savunur. Bu nedenle modern iktidarın kökenini, egemenliğin formel kategorilerinden ziyade, insanları hem topluca hem tek tek yönetmeyi mümkün kılan daha eski bir yönetim şeması olan pastoral iktidarda arar. Bu noktada iktidarın nasıl işlediğini açıklamak için çoban–sürü metaforuna başvurur. Yönetim, sabit bir toprağı kurmaktan çok, hareket hâlindeki çokluğu kontrol altında tutmayı gerektirdiği için iktidar aynı anda hem bütüne hem tekile yönelir: omnes et singulatim. Bu bağlamda iktidar; kitleyi sayan, izleyen, yoklayan, geri getiren ve iyileştiren mikro-pratikler üzerinden işler. Foucault'ya göre insanların yönetimi fikri, Antik Yunan'ın siyasal mirasından çok Doğu'daki iktidar biçimlerine dayanır (s. 109–110).

Çoban–sürü metaforu eski Doğu siyasal-teolojik geleneğinde kurucu bir yönetim şemasıdır. Firavunun taç giyme ritüelinde çobanlık nişanı ve değnekle "insanların çobanı" olarak ilan edilmesi, İbrani geleneğinde ise çoban unvanının krala değil yalnız Tanrı'ya ait olması nedeniyle ilişki baştan itibaren teolojiktir (s. 111). Egemen iktidarın kudreti düşmanı yenme, toprağı ve zenginliği biriktirme kapasitesiyle tanımlarken, pastoral iktidarın varlık sebebi sürünün korunması ve iyiliğidir. Bu nedenle yegâne amacı sürünün selametidir (s. 113–114).

Foucault'ya göre Hıristiyan Kilisesi, pastoral iktidarı kurumsallaştırarak özgül bir iktidar biçimi geliştirmiştir. Batılı insan, kendini "koyunlar arasında bir koyun" olarak görmeyi ve selametini kendisi için riske eden bir çobandan beklemeyi bu kurumsal ağ içinde öğrenmiştir (s. 117). Bu nedenle Hıristiyan pastoralliği, İbrani/Doğulu "Tanrı-çoban" temasının basit bir devamı değildir. Kilise, insanları "rehberlik etme, adım adım

izleme, yönlendirme, tutma, manipüle etme" teknikleriyle yönetmenin özgün bir sanatını geliştirmiştir (s. 144–145). Bu iktidar biçimi, Foucault'nun vurguladığı üzere, iktidarı aynı anda hem bütünün hem de tek tek bireylerin yönetimi olarak kurar: "omnes et singulatim" (s. 148-149). Bu rejimde tek bir koyun bile önemsiz değildir. Pastör gerekirse "gezinen koyunu geri getirmek" için sürüyü terk etmek zorundadır (s. 148-149). Dolayısıyla pastör yalnızca sürünün genel durumundan değil, her bir koyunun eyleminden ve başına gelen her olaydan tek tek sorumludur (s. 149–150). Dahası bu sorumluluk, yalnızca denetim değil, aynı zamanda yüklenme ve taşıma biçiminde de işler. Pastör, koyunların kabahat ve meziyetlerini kendi edimi gibi üstlenir. Gerekirse onların günahının bedelini taşımaya ve kendi ruhunu ötekilerin selameti için riske etmeye çağrılır (s. 150–151). Böylece ortaya çıkan yönetim problemi, sorumluluğun mikro ölçekte örgütlenmesiyle çözülmeye çalışılır. Böylelikle yönetim hem bütünü hem de tekil bireyleri ayrıntılı biçimde izlemeyi zorunlu kılan bir teknikler dizisine dönüşür. Bu teknikler, antik dünyadaki yasa ya da retorik temelli siyasal biçimlerden farklı olarak, Hıristiyanlıkta saf itaat ilişkisini üretir. İtaat soyut bir ilkeye değil, doğrudan bir kişiye (pastöre/üste) yönelen tam bağlılık olarak kurulur. Bu nedenle pastör, bir yasa temsilcisi olmaktan çok, her bir ruhla tek tek ilgilenen ve gerekli durumlara müdahale eden bir "hekim" gibidir (s. 154–155). Bu çerçevede pastoral iktidar, norm koyan bir egemenlikten çok, tekil hayatlara nüfuz eden bir rehberlik ve itaat üretim mekanizması olarak işlemiştir.

Foucault'ya göre manastır örgütlenmesi bu modeli kurumsallaştırarak daha da keskinleştirmiştir. Manastırlarda yaşamın her anı komuta edilmektedir. Emirler gerekçesi sorgulanmadan yerine getirilmiş, itaat ise araçsal bir tutum olmaktan çıkarak kendi başına nihai bir amaç olarak benimsenmiştir. Böylece özne kendi istencinden vazgeçerek mutlak itaati benimser (s. 156–158). Ancak bu iktidar biçimi yalnızca bir disiplin/rehberlik şeması olarak işlememiş, aynı zamanda kendi karşıtına yani "pastoral

karşı-tutumlara" ve yönetim tekniklerinin sorgulanmasına da temel olmuştur. Bu nedenle 16. yüzyılda pastoralliğin krizi, bir inanç krizi olmaktan ziyade, yönetme tarzının siyasal alanda yeniden düzenlenmesinin eşiği haline gelmiştir (s. 167). Foucault bu eşiği, ruhlara rehberlikten insanların politik yönetimine geçiş olarak formüle etmiştir. Bu dönüşüm pastoralliğin çözülmesine değil, tersine sekülerleşerek devlet ölçeğinde yeniden kurulmasına yol açmıştır (s. 199). Tam da bu dönüşüm içinde "devlet aklı" (raison d'État) modern yönetimselliğin merkezi kavramı olarak belirmiştir. Öyle ki iktidarın amacı artık bireylerin selameti değil, devletin bekası, kuvveti ve nüfusun yönetilebilirliğidir. Bu doğrultuda hakikat de devletin bilgisine, yani ölçüm, envanter ve istatistiksel kavrayışına bağlanmıştır (s. 207–247). Böylece pastoralliğin bireyselleştirici yönetim mantığı, devlet aklının kapsayıcı stratejik rasyonalitesi içinde yeniden düzenlenerek modern yönetimselliğin tarihsel temelini oluşturmuştur.

Foucault için modern siyasal düzlemde kitle–lider bağı, kişisel karizma ya da telkin etkisinden çok, arzuları dolaşıma sokan ve yoğunlukları yöneten bir rasyonalite içinde belirir. Bu rasyonalitenin işlemesi, görünürlük ve söylem katmanlarına bağımlıdır. Çünkü Foucault iktidarın "tek başına iktidarın dilsiz ve kör" olduğunu, ancak konuşulanlar ve görülenler düzeyinde edimselleşerek işleyebileceğini savunur (Deleuze, 2023: 66). Bu bağlamda Foucault'nun katkısı, kitle–lider meselesini "lider kitlenin birliğini nasıl kurar?" sorusunu dar çerçevesinden çıkarıp, kitleyi nüfus olarak üreten ve yöneten rasyonalitenin önceliğini göstermesidir. Bu nedenle modern dönüşüm, basitçe "toplumun devletleştirilmesi" değil, daha çok "devletin 'yönetimselleştirilmesi"dir (Foucault, 2013: 98). Bu dönüşüm içinde lider, egemenliğin kişileşmiş merkezi olmaktan ziyade, nüfusun dolaşımı ve düzenliliklerinin yönetildiği aygıtların düğümlendiği bir işlev konumuna yaklaşır.

Pastoral iktidarın bu bağlamda modern yönetimselliğe taşınan en önemli tekniklerinden biri, özneyi kendini açığa vurmaya zorlayarak onu gözetlenebilir ve yönetilebilir kılmayı amaçlayan itiraf rejimidir. İtiraf rejimi sayesinde pastoral iktidar, bireyin kendisini sürekli sorgulayıp kendisi hakkında bilgi üretmesini ve bu bilgiyi yetkili bir makama açıklamasını bir yükümlülüğe dönüştürür. Foucault'ya göre bu hat, "pastoral öğreti ve vicdan idaresi" biçiminde kurumsallaşır (s. 180). Böylece vicdan muhasebesi, Antik dönemdeki gibi bireyin kendine hâkimiyetini güçlendiren bir kendilik tekniği olmaktan çıkar. Vicdan muhasebesi artık "idareciye kişinin ne yaptığını… tabi olduğu ayartmaları… içinde kalan kötü düşünceleri söyleyebilmek için yapılır" (s. 200). Foucault bu bağlamda siyasal teolojinin yalnızca kavram analojileri (Tanrı–egemen, mucize–istisna) olmadığını kurumlar, pratikler, itaat teknikleri ve hakikat rejimleri üzerinden de okunması gerektiğini savunur (Newman, 2019: 121).

Saul Newman, Foucault'nun siyasal teolojiye katkısının Schmittçi anlamda modern iktidarı kutsallaştırmak olmadığını tam tersine iktidarın tarihsel kökenlerini açığa çıkararak onun zorunlu/doğal görünümünü bozmak ve başka ihtimalleri görünür kılmak olduğunu savunur (s. 111). Pastoral iktidarın davranışı yönlendirme mantığı, Foucault'da iktidarın genel tanımına dönüşerek siyasal teoloji sorunsalını egemenlikten yönlendirme rasyonalitesine (governmentality) kaydırır (s. 116). Bu bağlamda itiraf pratikleri özneyi normlara, sınıflandırmalara ve belirli kimliklere sabitleyen bir iktidar ritüelidir. Böylelikle siyasal teoloji meşruiyet tartışmasından öznenin hakikatle bağlanma tarzına taşır. Ancak bu yönlendirme rasyonalitesi tek yönlü bir tabiiyet üretmez. Newman'ın Foucault'dan aktardığı karşı yönetimsellik (counter-conduct) biçimleri (asketizm, alternatif cemaatler, mistisizm, Kutsal Kitap'a dönüş, eskatolojik beklenti) iktidarın tam merkezinde, onun tekniklerine karşı alternatif bir özneleşme hattı açar (s. 127, 130).

*

Bu bölümde ele alınan temsil krizi ile kitle sorunu, modern egemenliğin yalnızca hukuki-temsilî bir kuruluş meselesi olmadığını aynı zamanda çoğulluğun yönetilebilir, izlenebilir ve sadakat üretimine açık bir toplumsal bütüne dönüştürülmesi problemi etrafında işlediğini göstermektedir. Hobbes'ta yapay siyasal birliğin kuruluşu ile başlayan bu hat, modern dönemde Le Bon, Freud, Canetti ve Foucault'da görüldüğü üzere, meşruiyetin giderek daha fazla duygulanımsal, simgesel ve yönetimsel teknikler aracılığıyla üretilmesine doğru evrilmiştir. Bu nedenle mesele artık yalnızca "halkın nasıl temsil edildiği" değil, aynı zamanda kitlenin hangi bilgi, gözetim, ritüel ve dolaşım düzenekleriyle yönetildiğidir. Dördüncü bölüm, tam da bu kuramsal çerçevenin geç Osmanlı bağlamında, özellikle II. Abdülhamid döneminde aldığı özgül biçimi incelemektedir. Abdülhamid rejimi, modern meşruiyet krizine verilmiş yerel ve tarihsel bir yanıt olarak temsilin daraldığı fakat meşruiyetin sembolik görünürlük, kamusal dolaşımın denetimi ve yönetimsel merkezileşme yoluyla yeniden tertip edildiği bir egemenlik formu olarak analiz edilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞME EŞİĞİNDE EGEMENLİK VE MEŞRUİYETİN YENİDEN TERTİBİ: II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ

II. Abdülhamid, 21 Eylül 1842'de Tanzimat reformlarının ve Avrupa düzeniyle uyum arayışının görece iyimser bir ufuk ürettiği siyasal bir atmosferde doğmuştur. Buna karşılık 31 Ağustos 1876'da mali iflasın, iç gerilimlerin ve uluslararası müdahale baskılarının yoğunlaştığı egemenliğin hangi yetkiyle ve kimin adına icra edildiği sorusunun açık biçimde tartışmalı hâle geldiği tarihsel bir eşikte tahta çıkmıştır (Akarlı 2008: 11). Bu iki eşik, Abdülhamid iktidarını doğrusal bir modernleşme anlatısı içinde sabitlemeyi ya da onu salt biyografik saiklerle açıklamayı yetersiz kılar. Asıl mesele, modernleşme ve sekülerleşmenin çözmek yerine keskinleştirdiği meşruiyet sorununa Abdülhamid'in nasıl bir siyasal rejim ürettiğidir. Bu nedenle Abdülhamid'in iktidar pratiği, onu mümkün kılan özgül tarihsel zaman deneyimi ile bu deneyimi taşıyan kurumsal ve söylemsel aygıtlar üzerinden kavramsallaştırılmalıdır.

Bu bölümün ve tezin bütününe uygun olarak çalışma, Abdülhamid iktidarını mutlakiyet–meşrutiyet ya da gelenek–modernlik gibi ikili şemaların indirgemeciliğinden kaçınarak, egemenlik, otorite ve meşruiyetin eşzamanlı krizine verilmiş bir yanıt olarak ele alır. Odak noktası, Abdülhamid iktidarının tarihsel krizleri hangi yönetimsel akıl, stratejik tertip ve sembolik düzenekler aracılığıyla yönetilebilir kıldığıdır. Başka bir deyişle, Abdülhamid dönemi kriz koşullarında işleyen kurumsal ve sembolik aygıtlar üzerinden bir yönetimsellik sorunsalı olarak incelenecektir.

Osmanlı modernleşmesi çoğu zaman Tanzimat reformlarıyla başlayan ve giderek sekülerleşen bir dönüşüm süreci olarak okunmuştur. Ancak bu yaklaşım modernleşmeyi kurumsal reformlar ve Batı etkisi üzerinden açıklarken, Osmanlı siyasal geleneğinin içsel sürekliliklerini ve modernliğin ürettiği meşruiyet krizine verilen özgül tarihsel yanıtları yeterince kavrayamaz. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesi, süreklilikler içinde kopuşların ve kopuşlar içinde yeniden tertip edilen sürekliliklerin iç içe geçtiği çok katmanlı bir dönüşüm süreci olarak ele alınmalıdır. Bu çalışma, Osmanlı

modernleşmesini tam da bu diyalektik içinde meşruiyetin yeniden üretimi problemi üzerinden okumayı amaçlamaktadır.

Modernite ve sekülerleşme süreçleri, siyasal düzenin meşruiyet zemininde zamansal ve ontolojik bir kırılma yaratır. Bu dönüşümle birlikte geçmiş, geleceğin güvenilir rehberi olma niteliğini yitirirken, gelecek, açık ve belirsiz bir ufuk hâline gelir (Koselleck 2004). Böylece siyasal düzenin sürekliliğini temellendiren referanslar çözülür ve meşruiyet yapısal olarak kırılganlaşır. Bu kırılganlık, meşruiyetin artık verili bir nitelik olmaktan çıkarak siyasal olarak üretilmesi gereken bir sorun hâline geldiğini gösterir. Bu bağlamda Eric Hobsbawm'ın "geleneğin icadı"[39] ve Benedict Anderson'ın "hayali cemaatler"[40] kavramları, geçmişin yeniden kurgulanması yoluyla süreklilik duygusu üreten bu mekanizmaları açıklayan temel analitik araçlar sunar (Anderson 1995; Hobsbawm 2006: 2–3). Bu kuramsal çerçeve, çalışmanın önceki bölümlerinde tartışılan sekülerleşme, modernite ve kitle–lider ilişkisindeki dönüşümleri Osmanlı örneği üzerinden somut ve tarihsel olarak temellendirilebilecek bir analiz düzlemine taşır. Abdülhamid dönemi bu bağlamda, modernleşmenin ürettiği meşruiyet krizinin somutlaştığı kritik bir eşiktir. Karpat'ın ifadesiyle bu dönem, "önceki yapısal süreçlerin bir sentezi" olarak hem süreklilikleri hem de kopuşları aynı anda bünyesinde taşır (Karpat, 2006: 51). Dahası Abdülhamid'in "mutlakiyetçi bir padişah, fakat aynı zamanda modernleşmeye samimiyetle inanmış bir insan" olarak tanımlanması (Karpat, 2010: 22) da bu ikili yapıyı açık biçimde destekler. Dolayısıyla Abdülhamid dönemi, Osmanlı siyasal geleneği ile modern siyasal rasyonalitenin kesişiminde meşruiyetin

[39] Hobsbawm'a göre icat edilmiş gelenekler, yakın geçmişte ortaya çıkmış olmalarına rağmen kendilerini mümkün olduğunca eskiye dayandırmaya çalışan ve belirli davranış kalıplarını tekrar yoluyla yerleştirmeyi amaçlayan pratiklerdir (Hobsbawm, 2006:1).

[40] Anderson'a göre ulus, üyelerinin büyük çoğunluğu birbirini tanımadığı hâlde ortak bir aidiyet duygusu etrafında birleşmesini sağlayan temsili bir inşa, "siyasal bir cemaattir". Bu cemaat, yüz yüze ilişkiler üzerinden değil, basın, dil ve eşzamanlılık deneyimi aracılığıyla kurulan dolaşımsal iletişim ağları üzerinden inşa edilir (Anderson, 1995: 39, 50, 152).

hangi araçlar, söylemler ve pratikler üzerinden yeniden üretildiğini analiz etmek açısından merkezi bir konuma sahiptir.

Osmanlı modernleşmesi değişimin biçimini ve işleyiş mantığını köklü biçimde dönüştüren bir süreçtir. 17. yüzyıldan itibaren toprak düzeni ve mali yapıdaki dönüşümler, toplumsal kesimler tarafından farklı biçimlerde deneyimlenmiş, bu durum meşruiyetin toplumsal düzeyde yeniden kurulmasını zorunlu kılmıştır (Ortaylı, 2004: 14). Bu çerçevede modernleşme, meşruiyetin yeniden üretimine yönelik içsel bir dönüşüm sürecine işaret eder. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi, Batı'nın basit bir taklidi değil mevcut toplumsal ve siyasal düzenin kendi iç dinamikleri üzerinden yeniden yorumlandığı bir "çeviri ve yeniden kurma" süreci olarak değerlendirilmelidir (s. 25). Bu dönüşümün düşünsel karşılığı 18. yüzyıldan itibaren belirginleşir: "Tanrı düzeni"nin yerini "tabiat düzeni", "gelenek"in yerini "ilerleme" ve "denge"nin yerini "devrim" kavramlarının alması, meşruiyetin kaynağının aşkın bir düzenden toplumsal ilişkilerin içkin dinamiklerine kaydığını göstermektedir (Berkes, 2012: 32). Bu nedenle Osmanlı modernleşmesi, laicité anlamında katı bir din–devlet ayrışmasından ziyade, sekülerleşmenin daha geniş anlamıyla toplumsal düzenin yeniden kurulması süreci olarak anlaşılmalıdır (s. 17–18). Bu süreçte din, çözülmekte olan düzenin taşıyıcı dili olmaktan çıkarak, kriz koşullarında yeniden biçimlenen bir meşruiyet repertuarının parçası hâline gelir (s. 20). Dolayısıyla modernleşme, dinin siyasal alandan çekilmesi değil "kutsal" ile "dünyevî" olan arasındaki sınırların yeniden tanımlanmasıdır (s. 20–22). Başka bir ifadeyle Osmanlı modernleşmesi, siyasal olanın dinsel bir dil içinde yeniden kodlandığı özgül bir sekülerleşme deneyimine işaret eder.

19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'nın en temel sorunlarından biri toplumsal değişim ile siyasal yapının bu değişime uyum sağlama kapasitesi arasındaki yapısal uyumsuzluk olmuştur. Ticaret, üretim ve iletişim ağlarının değişmesiyle toplum dönüşmüş devlet ise

bu değişimi yönetmekte zorlanmıştır. Bu durum meşruiyetin yeniden kurulması gereken bir sorun haline gelmesine yol açmıştır (Karpat, 2006: 8–12). Bu nedenle modernleşmenin itici gücü, devlet ile toplum arasında "işlevsel ve ideolojik bir uzlaşma" üretme çabasında aranmalıdır (s. 12).[41] Dolayısıyla süreç, özünde bir "meşruiyet yönetimi" problemidir. Bu çerçevede II. Mahmud, Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemleri, birbirini izleyen ancak farklılaşan siyasal ve yönetsel formasyonlar olarak değerlendirilebilir. Bu dönemler, bir yandan merkeziyetçilik, bürokratikleşme ve yönetimsellik tekniklerinin dönüşümünü diğer yandan meşruiyetin dayandığı sembolik ve normatif referansların yeniden tanımlanmasını izlemeye imkân verir. Özellikle hilafet–saltanat ilişkisinin değişimi, avam–havas ayrımının yeniden kurulması ve devlet ile toplum arasındaki ilişkinin hangi araçlar ve söylemlerle şekillendiği, bu süreklilik ve kopuş birlikte düşünülerek anlaşılabilir. Bu bağlamda II. Abdülhamid dönemi, söz konusu dönüşümlerin yoğunlaştığı ve meşruiyetin sembolik, siyasal ve toplumsal düzeylerde yeniden üretildiği kritik bir dönem olarak öne çıkar.

II. Mahmud dönemi, klasik Osmanlı siyasal düzeninin dayandığı patrimonyal, çok merkezli ve geleneksel meşruiyet yapısının çözülmeye başladığı buna karşılık merkeziyetçi ve müdahaleci bir devlet formunun inşa edildiği kritik bir tarihsel eşiktir. Bu dönemin ayırt edici özelliği, siyasal iktidarın parçalı yapısını ortadan kaldırmaya yönelik sistematik müdahalelerdir. Ayanların tasfiyesi, Sened-i İttifak ile merkez–taşra ilişkilerinin yeniden tanımlanması ve özellikle Vaka-i Hayriye ile Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, egemenliğin merkezde toplanmasına yönelik temel girişimlerdir (Ortaylı

[41] Kemal Karpat, Osmanlı'dan ulus-devlete geçiş sürecinin "İslam vs. modernleşme" gibi ikili bir karşıtlık üzerinden açıklanamayacağını İslam bu süreçte engelleyici değil, işlevsel ve dönüştürülebilir bir kaynak olarak rol oynadığını savunur (Karpat, 2010: xxvii–xxviii). Nitekim "İslam, kültürel değerleri korumanın ve sömürgeleştirilmeye karşı çıkmanın ideolojisi olarak siyasallaştığı ölçüde, değişim ve adaptasyonun bir aracı hâline gelmiştir" (Karpat, 2010: xxviii). Bu durum, modernleşmenin İslami düşüncenin kendi iç evrimiyle birlikte şekillenen bir süreç olduğunu göstermektedir (Karpat, 2009: 213).

2004: 33–36). Bu müdahaleler en temelde, Osmanlı siyasal düzeninin meşruiyet zemininde ortaya çıkan derin bir çözülmeyi görünür kılmıştır. Yeniçerilerin "padişah bir insan değil midir, kim olsa olur" şeklindeki ifadeleri, hanedanın mutlaklığı ve kutsallığının fiilen aşındığını göstermektedir (s. 37). Bu bağlamda egemenlik, ilahî ve geleneksel referanslara dayanan verili bir nitelik olmaktan çıkarak fiilî güç ilişkilerine açılmış siyasal otoritenin kaynağı sorgulanabilir hâle gelmiştir. Dolayısıyla bu dönemde ortaya çıkan temel kırılma, meşruiyetin ontolojik statüsünün çözülmesidir.

Bu kırılmanın toplumsal zemini, ayanların yükselişiyle doğrudan ilişkilidir. Yerel güç odaklarının çoğalması, merkezi otoritenin zayıflamasına ve egemenliğin parçalanmasına yol açmış bu durum, merkezileşme yönünde yeni bir denge arayışını zorunlu kılmıştır (Karpat, 2006: 8–10). Bu süreçte padişahın taşra elitlerine karşı kitlelerin desteğini araması, meşruiyetin toplumsal bir referansa doğru kaymasının erken bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (s. 25). Dolayısıyla egemenlik, klasik dönemin aksine yalnızca hanedana içkin bir nitelik olmaktan çıkarak, dolaylı biçimde yönetilenlerin rızasına dayandırılan yeni bir form kazanmaya başlamıştır.

19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı egemenliği, sözleşme, müzakere ve uzlaşma temelinde yeniden tanımlanmaya başlamıştır (Berkes, 2012: 134). Bunun en somut örneklerinden biri Sened-i İttifak'tır. Ancak bu yeni düzen, sözleşme mantığına dayanmasına rağmen, dinsel ve geleneksel bir dil içinde meşrulaştırılmıştır. Bu çerçevede şeriatın yeniden siyasal bir meşruiyet dili olarak kullanılması, siyasal-teolojik düzenin artık kendiliğinden işleyen bir yapı olmaktan çıkıp bilinçli biçimde yeniden kurulduğunu gösterir (s. 133–147). Berkes'in vurguladığı üzere, "Osmanlı hükümdarlığının… siyasal yetkesi zayıflamışken, dinsel yetkesi hâlâ sağlam duruyordu" (s. 145). Bu durum, dinin siyaseti belirlediği bir yapıdan ziyade, siyasal olanın kendi krizini ifade edebilmek ve meşruiyetini yeniden kurabilmek için dinsel repertuara

başvurduğu bir dönüşüme işaret eder. Dolayısıyla ortaya çıkan yapı, ne klasik dönemin kendiliğinden işleyen siyasal-teolojik bütünlüğüne ne de modern anlamda ayrışmış bir seküler düzene karşılık gelir, daha çok bu iki düzlemin iç içe geçtiği bir "ara form" niteliği taşır. Nitekim "dünyasal işlerin dinsel işler kapsamına sokulması" (s. 136), sekülerleşmenin basit bir ayrışma süreci değil, kutsal ile dünyevî olan arasındaki sınırların yeniden tanımlandığı bir yeniden kodlanma süreci olarak işlediğini açıkça ortaya koyar. Dahası bu dönemde devletin İslami kurumları yeniden düzenlemesi (Karpat, 2009: 213), dinin görece özerk alanını daraltarak onu doğrudan devletin düzenleme ve denetim alanına dahil etmiştir. Reformların İslami referanslar üzerinden meşrulaştırılması ve sultana mutlak itaati temellendiren yeni bir siyasal-teolojik çerçevenin inşası da bu sürecin çift yönlü karakterini açık biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla II Mahmut dönemi bir yandan geleneksel düzenin tasfiye edildiği, diğer yandan bu tasfiyenin dinsel bir meşruiyet dili içinde yeniden kurulduğu ikili bir dönüşüm olarak anlaşılmalıdır. Ancak bu dönüşüm tam anlamıyla kurumsallaşmış bir modern devlet üretmemiş aksine bir geçiş krizine yol açmıştır. Ortaya çıkan model ise temsilden çok merkezileşmeyi esas alan "otokratik modernleşme" olmuştur (Berkes, 2012: 145, 169). Bu çerçevede devlet modernleşirken siyasal katılım dışarıda bırakılmış egemenlik, düzen kurma ve toplumu örgütleme kapasitesi üzerinden yeniden tanımlanmıştır (Ortaylı, 2004: 39–41). Bu sürecin yarattığı kurumsal ve toplumsal yarılmalar, özellikle eğitim alanındaki ikili yapı üzerinden derinleşmiştir. Geleneksel dinsel bilgi ile modern bilgi arasındaki ayrışma, toplumsal düzeyde kalıcı bir kopuş üretmiştir (Berkes, 2012: 203–204). Dolayısıyla bu dönemde Osmanlı modernleşmesinin temel sorunu, yalnızca kurumsal dönüşümün sınırlarında değil, sürdürülebilir bir meşruiyet ilişkisinin kurulamamasında düğümlenir. Egemenliğin merkezileştirilmesi büyük ölçüde sağlanmış olmakla birlikte, bu egemenliğin hangi normatif zemine dayanacağı sorunu açık kalmıştır. Tam da bu nedenle ortaya çıkan

meşruiyet açığı, Tanzimat döneminde normatif ve hukuki düzenlemelerle giderilmeye çalışılmış II. Abdülhamid döneminde ise siyasal, idari ve sembolik araçlar aracılığıyla yönetilen bir meşruiyet stratejisine dönüştürülmüştür.

Osmanlı modernleşmesi bağlamında Tanzimat dönemi, II. Mahmud ile başlayan merkeziyetçi yeniden yapılanmanın kurumsal düzeyde tahkim edildiği ve yönetsel rasyonalitenin genişletildiği bir evre olarak, siyasal düzenin hem egemenlik formunun hem de meşruiyet mekanizmalarının yeniden yapılandırıldığı tarihsel bir kırılma dönemidir. Bu dönemde meşruiyet, geleneksel referanslardan ziyade normatif ve idari düzenlemeler üzerinden yeniden üretilmiş, siyasal alan da bu doğrultuda yeniden tanımlanmıştır.

Tanzimat'ı önceki dönemlerden ayıran en temel husus, egemenliğin ilk kez sistematik biçimde hukuki sınırlamalara tabi kılınmasıdır. Gülhane Hatt-ı Hümayun ve Islahat Fermanı ile birlikte can ve mal güvenliği, mülkiyet hakkı ve hukuki güvence gibi ilkelerin devlet tarafından taahhüt edilmesi, meşruiyetin dayandığı zemini dönüştürmüştür. Böylece klasik düzende dine, geleneğe ve padişah iradesine dayanan meşruiyet anlayışı, bireyin korunmasını esas alan normatif bir çerçeveye doğru evrilmiştir (Ortaylı, 2004: 95–97). Ancak bu dönüşüm, modern anlamda hak temelli bir yurttaşlık rejimi üretmemiştir. Vatandaş figürü siyasal katılımın öznesi olmaktan ziyade, devlet tarafından korunması gereken bir idari birim olarak kurgulanmış dolayısıyla egemenliğin normatifleşmesi ile siyasal katılımın ertelenmesi arasında kurucu bir gerilim ortaya çıkmıştır (Berkes, 2012: 213–217). Bu süreçte egemenliğin mekânsal ve kurumsal merkezi de dönüşmüş patrimonyal yapıdan kısmen ayrışarak, Babıâli bürokrasisi etrafında yoğunlaşmıştır (Ortaylı, 2004: 89–90).[42] Bu durum, egemenliğin

[42] Egemenlik, saray merkezli patrimonyal yapıdan kısmen ayrışarak Babıâli bürokrasisi etrafında yoğunlaşmıştır. Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşa gibi reformist devlet adamlarının öncülüğünde

kişisel sadakat ilişkilerine dayalı yapısını bütünüyle ortadan kaldırmaksızın, giderek kurumsal ve rasyonel bir nitelik kazanmasına yol açmıştır.

Tanzimat döneminde Osmanlı'ya özgü bir sekülerleşme biçimi ortaya çıkmıştır. Nizamiye mahkemelerinin kurulması ve modern hukuk alanlarının ihdasıyla birlikte siyasal düzen rasyonelleştirilmiş ancak bu süreç şer'î hukukun tasfiyesi şeklinde değil, onun yanında işleyen yeni bir hukuk alanının inşası biçiminde gerçekleşmiştir (s. 174–181).[43] Bu çift katmanlı yapının en açık göstergesi, meşruiyetin tek bir kaynaktan değil birden fazla kaynaktan üretilmesidir. Nitekim reformlar içerik düzeyinde modern ilkeleri tesis ederken, söylemsel düzeyde geleneksel "adalet" retoriğini sürdürmüş böylece kopuş, süreklilik izlenimi içinde temsil edilmiştir (Deringil, 2007: 27–28). Bu durum, meşruiyetin artık sabit bir temelden değil, sürekli üretilen ve sahnelenen bir siyasal pratikten türeldiğine işaret etmektedir.

Tanzimat'la birlikte toplumsal düzeyde de önemli dönüşümler yaşanmıştır. Cemaat temelli yapının çözülmesi ve bireylerin yeni ekonomik ve siyasal ilişkiler içinde konumlanması, kamuoyu, temsil ve muhalefet gibi modern kategorilerin ortaya

---

şekillenen bu süreç, Osmanlı siyasal geleneğinde ilk kez "bürokratik egemenlik" olarak kavramsallaştırılabilecek bir yönetsel formun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Ortaylı, 2004: 89–90). Bu çerçevede egemenlik, kişisel sadakat ilişkilerine dayalı patrimonyal karakterinden bütünüyle kopmaksızın, giderek kurumsal, prosedürel ve rasyonel bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

[43] Şerif Mardin Tanzimat'ın, Osmanlı'da zaten fiilen başlamış olan din–hukuk ayrışmasını kurumsallaştırarak derinleştirdiğini savunur. Klasik dönemde şer'î hukukun teorik üstünlüğüne rağmen, kadıların uygulamalarında devlet ihtiyaçlarının gözetilmesiyle ortaya çıkan esnek ve karma yapı, Tanzimat'la birlikte açık bir biçimde nizami hukuk lehine genişlemiştir. Bu bağlamda Mecelle gibi metinler, İslam hukukunun zaferinden ziyade, onun modern, sistematik ve kısmen Batı kaynaklı bir hukuki form içinde yeniden düzenlenmek zorunda kaldığını göstermektedir. Bu çerçevede Tanzimat hukuku, normatif kaynağını dinden almakla birlikte, işlevsel olarak devletin idari rasyonalitesine tabi olan bürokratik ve laik bir yönetim aracına dönüşmüştür (Mardin, 1991: 45-46).

çıkmasına zemin hazırlamıştır (Ortaylı, 2004: 25, 97–98).[44] Ancak bu süreç, liberal anlamda katılımcı bir siyasal düzen üretmemiştir. Aksine bürokratik kapasitenin genişlediği, siyasal katılımın ise sınırlandırıldığı bir "otokratik modernleşme" modeli kurumsallaşmıştır. Bu dönemde basının gelişimi ile sansür mekanizmalarının eş zamanlı olarak ortaya çıkması da bu çift yönlü yapının somut bir tezahürü niteliğindedir (s. 195–199). Bu bağlamda devlet, toplumu yalnızca yöneten değil, aynı zamanda eğiten, biçimlendiren ve disipline eden merkezi bir aktöre dönüşmüştür (s. 39–41).

Tanzimat döneminde toplumun ortak anlam dünyası çözülmeye başlamıştır. Bu süreçte ulemanın kendi içinde ortaklaştığı ve halkla paylaştığı "lehçe"[45] çözülmeye başlamıştır. Merkez ile çevre-toplum arasındaki mesafeye açılmış böylece meşruiyetin kendiliğinden üretildiği toplumsal zemin aşınmıştır (Mardin, 1992: 22). Bu nedenle

[44] "Eşitlik" meselesi de bu dönemde toplumsal gerilimlerini kristalize eden temel bir eksen olarak belirginleşmiştir. Artan reaya ayaklanmaları ve buna eşlik eden eşitlik talepleri, yapılan reformların yalnızca Avrupa'ya yönelmiş modernleşme projesinin bir parçası olmadığını aynı zamanda içsel toplumsal baskılara verilen stratejik bir yanıt olduğunu göstermektedir (İnalcık, 2016: 6).

[45] Şerif Mardin'e göre "lehçe", toplumsal ilişkilerin belirli bir alanında kullanılan özel bir dil biçimini ifade ederken "söylem" bu lehçenin belirli pratik kaygılar doğrultusunda şekillendirilmesini ifade eder. Bu çerçevede belirleyici olan, yalnızca hangi kavramların kullanıldığı değil, bu kavramlar aracılığıyla ne tür anlamların üretildiği ve hangi toplumsal işlevlerin yerine getirildiğidir. Mardin, İslam'a yalnızca bir inanç sistemi olarak yaklaşan indirgemeci perspektifleri yetersiz bulur. Ona göre İslam, en temelde toplumsal iletişimi düzenleyen ve siyasal meşruiyeti yapılandıran bir anlam kodu olarak işler. Bu bağlamda İslami lehçenin gündelik hayattaki dolaşımı, toplumun kendini yeniden üretmesinin ve siyasal düzenin sürekliliğinin sağlanmasının temel mekanizmalarından birini oluşturur. Dolayısıyla İslam, toplumsal aktörler tarafından paylaşılan ve kullanılan bir "İslami lehçe" aracılığıyla işler ve bu lehçe, bireylerin dünyayı anlamlandırma biçimlerini belirleyerek hem toplumsal düzenin hem de siyasal meşruiyetin sürekli olarak yeniden üretilmesini mümkün kılar. Mardin'in "İslami lehçe" kavramı, modernite ve sekülerleşme süreçlerinde anlamın ve meşruiyetin nasıl yeniden üretildiğini açıklayan mikro-sosyolojik bir mekanizma sunar. Bu çerçevede sekülerleşme, dinin toplumsal hayattan çekilmesi değil, dinî anlam kodlarının yeni siyasal ve toplumsal bağlamlarda yeniden işlevselleştirilmesidir. Dolayısıyla modern meşruiyet, aşkın referanslardan kopmuş olsa da gündelik pratiklerde dolaşıma giren simgesel-dilsel repertuarlar aracılığıyla yeniden üretilmeye devam eder. Meşruiyetin zayıfladığı, yerleşik kuralların ve anlam dünyasının aşındığı durumlarda, toplumsal davranışı yönlendiren temel kültürel kalıplar (kök paradigmalar) belirleyici hâle gelir. Bu kalıplara hitap edebilen aktörler ve liderler öne çıkar (Mardin, 1992: 11–13).

meşruiyetin söylemsel ve siyasal olarak yeniden inşası zorunlu hâle gelmiştir. Bu dönüşüm, 19. yüzyılın son çeyreğinde daha da belirginleşmiştir. Mardin'in işaret ettiği üzere, 1890'ların reformcu kuşağı bireyi değil toplumu merkeze alan, insanı "tabiatın ve toplumun genel yasaları" içinde tali bir konuma yerleştiren yeni bir anlayışı benimsemiştir. Bu yaklaşımda toplum ve ulus, kendi başına var olan bütünler olarak kavranırken, birey bu bütünlerin işleyişine hizmet eden bir unsur olarak tanımlanır. Oysa Osmanlı-İslami toplumsal tasavvurunda toplum, soyut bir bütün değil baba–çocuk, hoca–talebe ve sultan–tebaa gibi somut ve ilişkisel bağlar üzerinden kurulan bir ağdır. Meşruiyet de bu yüz yüze ilişkiler içinde üretilir. Bu nedenle toplumu bireyin üzerinde konumlandıran modern soyut toplum fikri hem ulema hem de halk nezdinde dirençle karşılanmış toplumsal gerçekliğin kavranışında köklü bir ontolojik dönüşüm ortaya çıkmıştır (s. 22–25).[46]

Bu ontolojik çözülme ve anlam dünyasındaki parçalanma, siyasal alanın yeni kavramlar ve söylemler üzerinden yeniden kurulmasını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Tanzimat yeni siyasal kategorilerin ortaya çıktığı ve bu kategorilerin toplumsal karşılığını üreten ortak anlam dünyasının çözülmesi nedeniyle meşruiyetin kırılganlaştığı bir tarihsel moment olarak okunmalıdır (Berkes, 2012: 260–264).

II. Mahmud döneminde egemenlik merkezileşmiş, ancak hangi normatif temele dayanacağı açık kalmıştır. Bu durum egemenliğin kurumsal olarak güçlenmesi ile meşruiyetin temellendirilmesi arasındaki ayrımı görünür kılmıştır. Tanzimat döneminde bu açık, hukuki ve idari düzenlemelerle kapatılmaya çalışılmış fakat bu süreç meşruiyeti verili bir temelden çıkararak sürekli üretilmesi gereken bir sorun hâline getirmiştir. Böylece merkezileşme ile meşruiyet kırılganlığı arasındaki gerilim ortadan kalkmamış,

[46] Bu bağlamda Abdülhamid'in modernleşmenin soyut ve anonim toplum anlayışına karşı, siyasal topluluğu hilafet etrafında örgütlenen somut ve anlam yüklü bir "ümmet" çerçevesi içinde yeniden birleştirmeye yöneldiği söylenebilir.

aksine derinleşmiştir. Bu bağlamda Abdülhamid dönemi, söz konusu bu yapısal gerilimi farklı araçlarla yönetmeyi amaçlayan siyasal bir strateji olarak belirmiştir. Hamidiye rejimi,[47] Tanzimat'ın kurumsal mirasını sürdürürken meşruiyet sorununu yönetimsellik teknikleri, enformasyon ağları ve sembolik-siyasal pratikler üzerinden ele almıştır (Ortaylı, 2004: 14; Berkes, 2012: 145). Bu nedenle Abdülhamid dönemi bir geriye dönüş değil, modern siyasal düzenin ürettiği meşruiyet sorununa verilmiş özgül bir yönetimsel yanıt olmuştur.

Abdülhamid döneminde ortaya çıkan siyasal rasyonalitenin merkezinde hilafetin yeniden tanımlanması yer almıştır. Klasik dönemde hilafet, egemenliği kuran değil, fiilî iktidarı teyit eden sembolik bir unsurken (Buzpınar, 2004: 113–116), modern dönemde siyasal bütünlüğü sağlayan bir araç hâline gelmiştir. 16. yüzyılda Arap topraklarının ve kutsal şehirlerin imparatorluğa katılmasıyla birlikte Osmanlıların kendilerini İslam dünyasının hamisi olarak konumlandırmaya başlaması, hilafetin ilk kez imparatorluk

[47]Abdülhamid döneminin "Hamidiye rejimi" olarak adlandırılmasının birkaç temel nedeni bulunmaktadır. Bunların başında, egemenliğin bu dönemde belirgin biçimde padişahın şahsında toplanması gelmektedir. Karar alma süreçlerinin Yıldız Sarayında toplanması bu kişiselleşmiş egemenlik yapısının kurumsal düzlemdeki karşılığıdır. Egemenliğin merkezileşmesinin yanında Hamidiye rejimi belirli bir iktidar rasyonalitesine karşılık gelir. Bu rasyonalite bürokrarik ve istihbari ağların genişletilmesi, sembolik-dinsel meşruiyet üretiminin sistematik biçimde örgütlenmesi ve kamusal alanın mekânsal, tarihsel ve eğitsel boyutlarıyla yeniden düzenlenmesi gibi unsurları içerir. Bu çerçevede döneminde kurulan kurumlara ve kamusal yapılara Abdülhamid'in ismnin verilmesi (örneğin Hamidiye Alayları, Hamidiye Etfal Hastanesi) iktidarın sembolik düzemlemde yeniden üretiminin araçları olmuştur. Selim Deringil Hamidiye düzenini doğrudan bir "rejim" kategorisi içinde tanımlamadan, sembolik siyaset, sosyal mühendislik ve ideolojik üretim mekanizmaları üzerinden dolaylı fakat sistematik bir biçimde analiz eder. Bu yaklaşım, Hamidiye dönemini modern yönetimsellik teknikleriyle işleyen özgül bir iktidar formu olarak kavramsallaştırmaya imkân verir. Bkz. Selim Deringil, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876–1909),** (Çev. G. Çağalı Güven), İstanbul: Doğan Kitap 2014. Selim Deringil, **Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet,** İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

ölçeğinde bir anlam kazanmasına yol açmıştır.[48] Ancak bu genişleme, İslam'ın tekil ve homojen bir yapı arz etmediğini de açığa çıkarmış farklı mezhep, tarikat ve yerel dini pratiklerin varlığı, dinin aynı zamanda siyasal bütünlük açısından yönetilmesi gereken bir alan olduğunu göstermiştir. Bu durum, Osmanlı yönetici elitini dini çoğulluğu sınırlandırarak Sünni İslam'ı merkezileştirmeye, heterodoks[49] unsurları denetim altına almaya ve ulema üzerinden devlet kontrolünde bir dini hiyerarşi kurmaya yöneltmiştir. Dolayısıyla hilafet, imparatorluğun bütünlüğünü korumaya yönelik bir siyasal-teolojik düzenleme alanı olarak işlemeye başlamıştır (Mardin, 1991: 40-42).

Hilafetin Osmanlı siyasal düzeninde stratejik ve sistematik bir araç hâline gelişi, özellikle 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl boyunca yaşanan toprak kayıpları ve Küçük Kaynarca Antlaşması sonrasında belirginlik kazanmıştır. Bu kırılma, hilafetin klasik dönemdeki görece ikincil konumundan çıkarak sınır-aşan bir bağlılık ve aidiyet mekanizması olarak yeniden işlevselleştirilmesine zemin hazırlamıştır (Buzpınar, 2004: 122). Bu bağlamda hilafet, içeride etnik ve bölgesel farklılıkların derinleştiği bir konjonktürde Müslüman tebaayı ortak bir dinsel kimlik etrafında bütünleştirerek meşruiyet açığını telafi eden siyasal bir bütünleşme aygıtı olarak işlev görmüştür.

---

[48] Sultanının "tüm Müslümanların halifesi" olduğu iddiası, ancak 16. yüzyılda, özellikle Kanuni dönemiyle birlikte tartışılmaya ve meşrulaştırılmaya başlanmıştır (Buzpınar, 2004: 113). Bu süreçte Lütfi Paşa ve Ebussuud Efendi gibi isimler, hilafeti şer'î ve teorik olarak temellendirmeye yönelmiş, böylece söz konusu unvan sonradan sistematik bir meşruiyet çerçevesine oturtulmuştur (s. 116). Dolayısıyla klasik Osmanlı düzeninde hilafet, egemenliği kuran değil, ona sonradan eklemlenen bir unsur olmuştur. Bu bağlamda bahsi geçen ulemaların rolleri de dikkate alındığında, sultanın önce fiilî iktidarın tesis edildiği, ardından bu iktidara uygun teorik ve şer'î çerçevenin üretildiği bir meşruiyet mantığı olduğu görülür.

[49] Mardin bu noktada önemli bir ayrım yapar: Osmanlı bağlamında 'sapık' ya da 'heretik' olarak tanımlanan şey, doktrinel olarak yanlış bir inançtan ziyade, devlet düzenini ve siyasal bütünlüğü tehdit eden pratiklerdir. Bu nedenle heterodoksi, teolojik bir sapmadan çok, siyasal bir risk kategorisi olarak değerlendirilmiş hangi inanç ya da hareketin 'meşru' olduğuna nihai olarak devletin bekası üzerinden karar verilmiştir (Mardin, 1991: 42). Bu durum dinin Osmanlı'da erken dönemden itibaren sadece inanç alanı olmadığını, toplumu kontrol etme ve düzenleme aracı olduğunu göstermektedir.

Dışarıda ise sömürge yönetimi altındaki Müslüman topluluklarla kurulan sembolik ve siyasal bağlar üzerinden, Osmanlı merkezinin uluslararası alanda nüfuzunu genişleten ve emperyal güçler karşısında diplomatik baskı üretmeye yarayan bir enstrümana dönüşmüştür (Mardin, 1991: 16–17).

Bu çok katmanlı yeniden işlevselleştirme süreci, hilafetin modern devlet formu içinde kurumsal ve hukuki bir statüye kavuşturulmasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim 1876 Kanun-ı Esasi ile padişahın "halife" olarak tanımlanması, söz konusu dönüşümü normatif ve kurumsal düzeyde tahkim etmiştir (Deringil, 2007: 28–29). Dolayısıyla hilafet, modern siyasal düzen içinde meşruiyet üretiminin merkezine yerleşmiştir. Karpat'ın işaret ettiği üzere bu süreç, ekonomik ve toplumsal dönüşümlerin yarattığı meşruiyet krizine verilen bir yanıt olarak anlaşılmalıdır. 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni orta sınıflar ve artan toplumsal hareketlilik meşruiyeti topluma dayandırmayı gerektirmiştir (Karpat, 2010: 31–33). Bu bağlamda hilafet, yeni toplumsal dinamikleri bütünleştiren ve siyasal olarak çerçeveleyen bir araç olarak kullanılmıştır. İslam da bu süreçte, gündelik bir pratik olmaktan çıkarak modernleşmenin yarattığı çözülme karşısında bilinçli biçimde yeniden kurgulanan ideolojik bir alana dönüşmüştür (Mardin, 1992: 188).

Hilafet, pan-İslamizm aracılığıyla daha geniş bir siyasal çerçeveye taşınmış, modern siyasal topluluğun sınır-aşan bir biçimde yeniden tanımlanmasında kullanılan ideolojik bir araç hâline gelmiştir. Bu yönüyle pan-İslamizm, Karpat'ın ifadesiyle "İslami kisveye bürünmüş bir çeşit milliyetçilik" olarak okunmalıdır. Dolayısıyla bu ideoloji, geleneksel bir dini birlik fikrinden ziyade, modern ulus-devletleşme süreçlerine paralel biçimde gelişen siyasal bir hareket stratejisidir. Bu yönüyle pan-İslamizm, ulus-devletin etnik-temelli değil, dini-sembolik bir versiyonu olarak düşünülebilir. Böylece hilafet, modern

ulusal kimliğin inşasında kullanılan alternatif bir üst-kimlik çerçevesi hâline gelmiştir (Karpat, 2010: 27–29).

Abdülhamid rejimi, modernleşmenin yarattığı çok katmanlı dönüşümü ideolojik, kurumsal ve yönetsel tekniklerin eşgüdümüyle yönetmiştir. Karpat'ın işaret ettiği üzere modernleşme sürecinde devlet, dini "toplumu dönüştürmek ve reformları meşrulaştırmak için kullanan aktif bir araç" hâline getirmiştir (Karpat, 2009: 213–218). Bu çerçevede Abdülhamid döneminde öne çıkan hilafet söylemi, Cuma selamlığı, Pan-İslamizm ve basın politikaları gibi araçlar, yalnızca propaganda teknikleri olarak değil, toplumsal hafızada yer etmiş İslami referansların yeniden dolaşıma sokulduğu, güncellendiği ve siyasal olarak işlevselleştirildiği özgül meşruiyet üretim kanalları olarak değerlendirilmelidir (Mardin, 1992: 11–13). Başka bir ifadeyle bu araçlar, devletin toplumu yönetirken aynı zamanda kendisini meşru, anlamlı ve tarihsel süreklilik içinde kavranabilir bir siyasal merkez olarak temsil etmesini mümkün kılan sembolik düzeneklerdir. Bu bağlamda hilafet söylemi, farklı toplumsal kesimleri ortak bir anlam ufku içinde bütünleştiren güçlü bir simgesel çerçeveye dönüşürken, Cuma selamlığı hükümdarın görünürlüğünü ritüel olarak sahneleyerek merkezî otoritenin sürekliliğini performatif olarak yeniden üretmiştir. Pan-İslamizm ise bu simgesel evreni imparatorluk sınırlarını aşan daha geniş bir siyasal aidiyet diline tercüme etmiştir. Böylece devlet, modern siyasal kırılmaların yarattığı meşruiyet açığını, toplumsal dolaşımda mevcut bulunan köklü anlam kodlarını yeniden organize ederek telafi etmeye yönelmiştir.

Klasik Osmanlı siyasal-toplumsal düzeni, yöneten ile yönetilen arasındaki ayrımın yalnızca kurumsal değil, aynı zamanda normatif ve kozmolojik olarak temellendirildiği bir yapı arz etmekteydi. Bu yapı içinde ulema, bürokrasi ve askerî elitler farklı dönemlerde değişen ağırlıklarla "havas"ı temsil ederken, reaya ise kendi içinde dinî ve

statüsel farklılaşmalar barındırmasına rağmen siyasal temsilden dışlanan geniş bir "avam" kategorisini oluşturuyordu. Ancak 18. yüzyıl sonundan itibaren derinleşen askerî, ekonomik ve siyasal krizler bu normatif zemini aşındırmış Tanzimat'la birlikte formüle edilen hukuki eşitlik söylemi, meşruiyetin artık verili değil, inşa edilmesi gereken bir kategori hâline geldiğini açığa çıkarmıştır (Berkes, 2012: 214–216). Bununla birlikte bu normatif eşitlik iddiası, bir yandan Avrupa müdahalesi ve uluslararası baskılarla şekillenirken, diğer yandan içeride şehirleşme, ekonomik farklılaşma ve eğitim süreçleriyle yeni eşitsizlik biçimlerini üretmiştir (Ortaylı, 2004: 112–115). Böylece eşitliğin ilanı ile toplumsal gerçekliği arasındaki gerilim, modern Osmanlı siyasal düzeninin kurucu problemlerinden biri hâline gelmiştir. Ortaya çıkan bu gerilim hukuki ve idari reformların yanında dilsel ve sembolik düzeyde de yönetilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda söz konusu dönüşüm, yalnızca dinsel bir canlanma değil, bilginin ve meşruiyetin yeniden dağıtımı üzerinden işleyen özgül bir sekülerleşme dinamiğidir (Mardin, 1991: 45–47).

Modernleşme süreci, özellikle yeni orta sınıfların ortaya çıkışıyla birlikte toplumsal farklılaşmayı derinleştirmiş bu durum, geleneksel elitin hem sosyolojik bileşimini hem de işlevini dönüştürmüştür (Karpat, 2010: 33). Osmanlı siyasal düzeninde merkez, bürokratik ve kültürel olarak görece homojen bir elit yapı üzerinden örgütlenirken çevre, parçalı, heterojen ve siyasal temsilden büyük ölçüde dışlanmış bir toplumsal alandı (Mardin, 1973: 170–173). Modernleşme bu ayrımı ortadan kaldırmamış, onu yeni bir siyasal rasyonalite içinde yeniden üretmiştir. Devletin çevreye doğru genişleyen idari ve kurumsal müdahaleleri bireyleri giderek daha doğrudan biçimde siyasal süreçlerle temas ettirmiş böylece çevre, pasif bir tebaa olmaktan çıkarak siyasal hareketin nesnesi hâline gelmiştir (s. 176–178). Buna karşılık merkez, modern eğitim kurumları aracılığıyla yeniden üretilen rasyonelleşmiş bir bürokratik elit niteliği

kazanmıştır (s. 180). Bu süreç, basit bir sınıfsal değişimden çok siyasal ilişkinin yeniden kurulması anlamına gelmiştir.

Avam, edilgen bir kategori olmaktan çıkarak meşruiyet üretiminin zemini ve siyasal hareketin hedefi hâline gelirken havas da modern devlet aygıtı içinde kurumsal olarak yeniden üretilen bir yönetici sınıfı ifade etmeye başlamıştır. Dolayısıyla avam–havas ayrımı ortadan kalkmadan modern siyasal düzenin karakteristik biçimi olan kitle–lider ilişkisi içinde yeniden örgütlenmiştir. Bu yeni ilişki meşruiyetin artık yalnızca itaate değil, aynı zamanda kitlelerin tanınmasına, yönlendirilmesine ve sembolik olarak bütünleştirilmesine dayanmasını zorunlu kılmıştır. Bu dönüşüm, egemenliği merkezileşmenin yanı sıra sürekli üretilen toplumsal meşruiyete bağımlı kılmıştır. Nitekim Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan eşitlik, hukuk ve ilerleme söylemleri, siyasal beklenti ufkunu genişletmiş, ancak imparatorluğun tarihsel-toplumsal yapısı bu genişlemeyi karşılayacak ölçüde dönüşememiştir. Böylece siyasal düzen, artan beklentiler ile sınırlı kurumsal kapasite arasındaki açılan mesafeyi yönetmek zorunda kalmıştır.

Bu bağlamda Abdülhamid döneminde geliştirilen hilafet ve Pan-İslamizm gibi meşruiyet stratejileri, söz konusu yapısal boşluğu telafi etmeye yönelik siyasal-teolojik müdahaleler olarak değerlendirilmelidir. Burada söz konusu olan, yalnızca yeni araçların devreye sokulması değil, egemenliğin meşruiyet temelinin yeniden yapılandırılmasıdır. Hilafetin yeniden merkezî bir siyasal kategoriye dönüşmesi, aşkın referansların modern siyasal düzen içinde yeniden işlevselleştirilmesine karşılık gelir. Bu yönüyle hilafet, egemenliğin kaynağını aşkın bir zemine bağlayarak onu siyasal olarak tahkim eden bir meşruiyet formu üretir. Klasik dönemde ikincil bir konumda olan hilafet, modern meşruiyet krizinin yarattığı boşluğu dolduracak şekilde yeniden işlevselleştirilmiştir. Bu nedenle hilafet modern siyasal krizlere verilmiş tarihsel bir

yanıt olarak ortaya çıkan hibrit bir formdur. Bu form yalnızca normatif bir iddiaya değil, görünürlük, ritüel ve temsil üzerinden işleyen bir iktidar mantığına dayanır. Nitekim Cuma selamlığı gibi ritüeller, iktidarın görünürlüğünü ve kabulünü üreten araçlar olarak bu mantığın somut ifadesi olmuştur. Bu sayede siyasal iktidar, kendisini sadece hukuki düzeyde değil, toplumsal algı ve temsil düzeyinde de yeniden üretmiştir.

Sonuç olarak Tanzimat'la birlikte açığa çıkan egemenliğin merkezileşmesi ile meşruiyetin kırılganlaşması arasındaki yapısal gerilim, Abdülhamid döneminde doğrudan siyasal pratiklerin, söylemsel stratejilerin ve yönetsel tekniklerin temelini oluşturmuştur. Bu nedenle Abdülhamid dönemi, egemenliğin temellendirilmesi, meşruiyetin dolaşıma sokulması ve kamusal alanın yönetimi üzerinden işleyen bütünlüklü bir siyasal rasyonalite olarak kavranmalıdır. İzleyen bölümde, bu gerilimin hilafet, kamuoyu, anayasa, sansür ve sürgün gibi araçlar aracılığıyla nasıl yönetildiği analiz edilecektir.

1. Tanzimat İyimserliğinden Egemenlik Krizine: Bir Kriz Çağında Tahta Çıkmak

II. Abdülhamid, 1876 yılında tahta çıktığında, sadece Tanzimat'ın kurumsal mirasını tevarüs etmemiş aynı zamanda bu mirasın ürettiği yapısal meşruiyet krizlerini de yönetmek zorunda kalmıştır.[50] Tanzimat reformları, mali yapıdan taşra yönetimine, hukuk düzeninden askerî teşkilatlanmaya kadar geniş bir yelpazede devletin idari kapasitesini ve bürokratik nüfuz alanını genişletmiş ancak devlet aygıtının ontolojik dayanağı ile meşruiyet gerekçesi arasındaki bağlantıyı kırarak, bu zeminin neye

[50] Bernard Lewis'e göre (2013: 243) Abdülhamid, siyasal alanın dışında son derece istekli ve faal bir modernleşme yanlısıdır. Nitekim Tanzimat ve Abdülaziz dönemlerinde taslak düzeyinde kalan pek çok reform onun iktidarı sırasında fiilen hayata geçirilmiştir. Bkz. Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (Çev. Boğaç Babür Tuna), Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2013.

dayanacağı sorusunu açıkta bırakmıştır. Devletin kapasitesindeki artış, karar alma süreçlerindeki parçalanmışlıkla birleşince, "kimin adına ve hangi yetkiyle hükmedildiği" merkezi bir sorunsal haline gelmiştir. 1870'li yılların mali iflası ve uluslararası müdahale baskılarıyla birleşen bu durum, idari bir tıkanıklığın ötesinde bir egemenlik krizine evrilmiştir. 1861–1871 arasında karar alma merkezinin fiilen Babıâli'de toplanması, padişahın görünürde sorumlu olduğu, ancak karar yetkisinin başkalarında yoğunlaştığı bir durum yaratmıştır (Davison, 2005: 85). Engin Deniz Akarlıya göre (Akarlı, 2008: 15–16) sorun yalnızca düzenin nasıl sağlanacağı değil "Osmanlı siyasal topluluğu nedir, hangi bağ üzerinden birlikteyiz ve devleti kim/neyin adına temsil ediyor?" sorularına ikna edici bir yanıt üretilememesidir. Bu çerçevede Abdülhamid'in iktidarı, Tanzimat'ın yarattığı meşruiyet sorunlarıyla şekillenmiştir. Bu çerçevede Abdülhamid'in iktidarı, Tanzimat'ın yarattığı meşruiyet sorunlarıyla şekillenmiştir.

Devletin yönetme kapasitesi arttıkça onu meşrulaştıran zeminin zayıflamasıyla ortaya çıkan bu gerilimi anlamak için, meşruiyetin tarihsel yapılanmasına dönmek gerekir. Bedri Gencer'in kavramsallaştırdığı çift eksenli meşruiyet mimarisi, bu krizi açıklamak için elverişli bir analitik çerçeve sunar (Gencer, 2019: 33–34). Klasik Osmanlı siyasal düzeninde meşruiyet, birbirini tamamlayan iki eksen üzerinden üretilmiştir: Devletin düzen kurma ve idare etme kudretine dayanan idarî meşruiyet ile iktidarın ahlâkî-dinî doğruluk iddiasını toplumsal dolaşıma sokan içtimaî meşruiyet. Bu iki eksen birbirinin yerine geçen değil, karşılıklı olarak birbirini besleyen mekanizmalar olarak işlemiştir. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse, klasik düzende meşruiyet, sultanın idarî, ulemânın ise içtimaî meşruiyet üretmesiyle dengelenmiştir. Tanzimat'la birlikte ise modernleşmenin yapısal zorunlulukları, meşruiyetin giderek idarî/performans temelli bir eksende yeniden kurulmasını teşvik eden bir yönelim üretmiştir. Kanunlaştırma girişimleri, merkezî bürokrasinin kurumsal olarak genişlemesi, eşitlik ilkesinin

söylemsel ve hukuksal düzeyde tesis edilmeye çalışılması ve uluslararası baskı mekanizmaları, devletin rasyonel-yasal kapasitesini artırmayı zorunlu kılmıştır. (s. 77). Böylelikle yönetsel meşruiyet ile toplumsal-ahlakî meşruiyet arasındaki bütünlük zayıflamış, meşruiyetin tek bir merkezden ve dilden üretilememesine neden olmuştur. Başka bir deyişle Tanzimat, devletin yönetebilme kapasitesini artırırken, bu kapasiteyi taşıyan normatif zemini parçalamıştır.

Bu yapısal dönüşümün yarattığı gerilim, Tanzimat'ın kurucu metinleri üzerinden takip edilebilir. Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun hazırlanışı, ilanı ve aldığı tepkiler, yönetsel rasyonalizasyon ile toplumsal-ahlakî meşruiyetin ilk başlarda birbirinden kopuk değil, birbirine eklemlenen bir mantıkla kurulmaya çalışıldığını gösterir. Abu-Manneh'e göre (1994: 201) Gülhane, klasik sekülerleşme anlatılarında varsayıldığı gibi dinî normlardan seküler hukuka geçişin simgesi değildir. Ferman, şeriatı hukukun dışına itmeden, reformu adalet ilkesine bağlayan bir meşruiyet dili kurmuştur. Burada reform söylemi doğal haklar repertuarından çok, adaletten sapmanın devleti çökerttiği fikrine yaslanarak, metin, modern bir haklar rejiminden önce, taşra tiranlığı ve mali keyfîliğin açtığı meşruiyet boşluğunu adalet ve emniyet üzerinden kapatma girişimidir. Ne var ki zaman içinde reform koalisyonunun çözülmesi[51], şeriat–adalet eksenli bu ortak zeminin zayıflamasına; reform gündeminin giderek Batı'dan kurum ve teknik ithaline dayalı bir hatta kaymasına yol açmıştır (s. 179–185). Bu kayma, muhafazakâr-ortodoks çevrelerde

[51] Burada "Reform koalisyonunun çözülmesi" ile kastedilen, Gülhane'nin hazırlanma sürecinde saray, bürokrasi ve ulemâ arasında şeriat-temelli adalet ve düzenin yeniden tesisi etrafında oluşan görece ortak zeminin zamanla dağılmasıdır. Abu-Manneh'in gösterdiği üzere, Gülhane öncesinde reform fikri, geniş bir siyasal ve dinî elit tarafından paylaşılmakta ve "güvenlik ve adaletin yeniden tesisi" gibi ortak hedeflere dayanmaktaydı (Manneh, 1994:175-182). Ancak bu uzlaşı, merkezîleşme politikalarının sertleşmesi ve özellikle II. Mahmud döneminde mutlak iktidarın tahkimi sürecinde (ayanların tasfiyesi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması vb.) çözülmeye başlamış, farklı aktörlerin reformdan beklentileri ayrışmıştır (s. 178-179). Bu ayrışma, başlangıçta şeriat ve adalet ekseninde kurulan meşruiyet dilinin zayıflamasına ve reformların giderek farklı yönlere çekilmesine yol açmıştır.

şeriatın ihmal edildiği kaygısını güçlendirirken, anayasal ve özgürlükçü eleştiriler ise reformların keyfîliği sınırlandırmakta yetersiz kaldığını vurgulamıştır.

Roderic H. Davison, 1856 Islahat Fermanı'nın Bâb-ı Âli'de okunmasını izleyen 'vaiz sahnesi'ni, kamusal meşruiyet üretiminin ne kadar kırılgan olduğuna işaret eden bir belirti olarak değerlendirir. Fermanın hemen ardından İstanbul camilerinde tanınan bir vaiz, geleneksel hayır duasında reformlardan, gayrimüslimlerden ya da eşitlik ilkesinden hiç söz etmemiş, duayı yalnızca Muhammed'in ümmetine merhamet ve koruma talebine odaklamıştır. Bu durum reform söyleminin dinsel-kamusal dilde otomatik bir karşılığı olmadığını göstermektedir (Davison, 2005: 2).

Bu kırılganlık, Abdülhamid döneminde meşruiyetin artık tek bir normatif dilden ve kendiliğinden üretilememesi anlamına gelir. Dolayısıyla Abdülhamid'in devlet aklı (raison d'état), modernleştirici araçları yalnızca uygulamakla kalmayıp, bu araçların toplumsal dolaşımını ve farklı gruplarda ortsya çıkardığı algı farklılıklarını da yönetmeye dönük bir meşruiyet stratejisi geliştirmek zorunda kalmıştır. Meşruiyetin böyle çoğullaştığı bir zeminde rejimi yalnızca "otoriter" ya da "modern" diye sınıflamak açıklayıcı olmaktan çıkar; çünkü aynı müdahale, farklı toplumsal katmanlarda farklı tecrübe biçimleri ve siyasal etkiler üretir. Nitekim Şerif Mardin'in işaret ettiği üzere rejimin otoriterlik ve modernlik gibi ikilikler içinde net bir yere yerleştirilememesinin nedeni, iktidarın bir tecrübe alanı olarak farklı toplumsal katmanlarda asimetrik etkiler yaratmasıdır (Mardin, 2009: 51–53); İlber Ortaylı (2004: 92) bu argümanı tamamlayacak şekilde, Abdülhamid'in şahsi otoritesini tahkim etmek için başvurduğu yöntemleri, sadece bireysel bir iktidar hırsı olarak değil, hak ve beklenti repertuarı genişlemiş bir toplumda merkezi egemenliği yeniden tesis etme çabası olarak okumaktadır.

Mardin ve Ortaylı'nın analiz ettiği bu dönüşümü yalnızca kurumsal/sosyolojik düzeyde değil, siyasal olarak, zamanın deneyimlenme biçimi düzeyinde de izlemek mümkündür. Reinhart Koselleck'in kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa, Tanzimat döneminin siyasal zamanın deneyimlenme biçiminde meydana gelen bir yarılma olduğu söylenebilir. Bu dönemde siyasal düzen, deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki uyum bozulduğu için artık geçmişten devralınan normatif süreklilikler aracılığıyla değil, geleceğe dönük beklentilerin baskısı altında anlamlandırılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla burada siyasal meşruiyetin geleneksel zamansallığını aşındıran yapısal bir dönüşüm söz konusudur. Klasik siyasal düzende meşruiyet, büyük ölçüde geçmişe dayalı deneyim alanı içinde kök salmış; otorite, tarihsel süreklilik, dinsel-hukukî teamüller ve alışılmış itaat kalıpları üzerinden kendiliğinden işlerlik kazanmıştır. Oysa Tanzimat'la birlikte siyasal düzen, henüz gerçekleşmemiş bir geleceğin, ilerleme, düzenleme, eşitlik ve güvenlik vaatlerinin referans alındığı yeni bir zaman ufku içine yerleşmiştir. Bu durum, Koselleck'in ifadesiyle, modernliğin ayırt edici niteliği olan geleceğin geçmişten koparak özerkleşmesi sürecinin siyasal alandaki tezahürü olarak okunabilir (Koselleck, 2004: 267). Reform metinleri, hukuki düzenlemeler ve idari yeniden yapılanmalar, geleceğe dönük normatif beklentiler üretirken toplumsal pratikler, alışkanlıklar ve kabul rejimleri bu beklentileri taşıyacak ölçüde dönüştürülememiştir. Böylece siyasal düzen, aynı anda hem geçmişe yaslanan deneyim kalıpları hem de geleceğe yönelmiş beklenti projeksiyonları tarafından zamansal olarak parçalanmış bir yapıya bürünmüştür (s. 80, 260). Bu parçalanma uyum sorunun yanında en temelde meşruiyetin hangi zamansallık içinde kurulacağına dair yapısal bir belirsizliğe neden olmuştur. Koselleckçi bağlamda bu durum, siyasal düzenin kriz semantiği içinde yeniden adlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Siyasal meşruiyetin geçmişten devralınan bir miras olmaktan çıkmış; her an yeniden gerekçelendirilmesi gereken kırılgan bir ilişki hâline gelmiştir.

Koselleckçi çerçevenin işaret ettiği zamansal yarılma, Abdülhamid döneminde siyasal iktidarın meşruiyetini hangi tertiplerle sürdürebileceği sorusunu doğrudan yönetim pratiğinin merkezine taşımıştır. Böylece egemenliğin toplumsal olarak nasıl kurulacağı, hangi ilkelere dayanacağı ve temsilin hangi anlam ufku içinde mümkün olacağı sorularını da yeniden formüle etmeyi zorunlu kılmıştır.

Söz konusu yarılmanın en erken ve en açık siyasal ifadesini Yeni Osmanlılar'da bulduğunu söylemek mümkündür. Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın idari ve hukuki düzenlemelerinin metinsel düzeyde ürettiği normatif vaat ile bu vaatlerin toplumsal kabul koşulları arasındaki mesafeyi teşhis etmişlerdir. Onlara göre sorun, teknik bir reform eksikliğinden ziyade, meşruiyetin dayandığı dilin, kavramların ve kamusal muhakeme zemininin dönüşümünü gerektiren bir siyasal temsil problemidir. Bu nedenle müdahaleleri, yalnızca anayasa ve meşveret talebiyle sınırlı değildir. Asıl mesele, yeni bir kamusallık inşa ederek—basın, eğitim, yazı dili ve tartışma pratikleri aracılığıyla—meşruiyet üretiminin araçlarını ve sınırlarını yeniden tanımlamaktır. Başka bir ifadeyle Yeni Osmanlılar, egemenlik–meşruiyet–temsil ilişkisini yalnızca kurumsal tasarım düzeyinde değil; toplumsal kabulün üretildiği dolaşım kanalları ve anlam rejimleri düzeyinde de tartışmaya açmış, böylece yarılmayı siyasal kavramlar üzerinden belirginleştirmişlerdir (Mardin, 1996: 10- 13).

Bu çerçevede Yeni Osmanlılar, Abdülhamid dönemini anlamakta kritik bir eşik işlevi görür. Abdülhamid'in iktidar pratiği, Tanzimat'la artan devlet kapasitesini derinleşen meşruiyet açığı içinde işletme sorununa bir yanıttır. Bu yanıt, Yeni Osmanlıların kamusallık ve temsil önerilerini doğrudan benimsemek yerine, onların işaret ettiği kırılganlıkları yönetimsel bir rasyonalite içinde yeniden düzenlemek şeklinde ortaya çıkmıştır.

2. Meşruiyet Krizinin Dilsel ve Kamusal İfadesi: Yeni Osmanlılar ve Efkâr-ı Umumiye

Tanzimat sonrası dönemde belirginleşen meşruiyet krizi, yalnızca kurumların işlememesi ya da merkezî idarenin zayıflaması gibi idarî bir tıkanmaya indirgenemez. Kriz aynı zamanda, meşruiyetin hangi dil içinde kurulacağı, kimin adına konuşulacağı ve siyasal haklılığın hangi temsil rejimi üzerinden üretileceği sorularını görünür kılan dilsel-kavramsal ve kamusal/temsili bir kırılma olarak ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlı düşünürleri bu krizi yalnızca teşhis etmekle yetinmemişlerdir. Aynı zamanda krizi kamusallaştıran meşruiyet meselesini, kamuoyunun dolaşımına sokacak ve bu dolaşımı yönetecek bir siyasal muhakeme zemini olarak efkâr-ı umumiyeyi kurmaya yönelen bir strateji geliştirmişlerdir. Bu çerçevede efkâr-ı umumiye, verili bir toplumsal alan değil; meşruiyetin üretileceği ve sınanacağı bir siyasal akıl ve tartışma mekânı olarak kurulmaya çalışılmıştır. Böylece meşruiyet tartışması, saray–Babıâli içi bir idarî düzenleme meselesi olmaktan çıkartılmış; basın, edebiyat ve tiyatro gibi pedagojik amacı da olan araçlar üzerinden kolektif bir siyasal akıl üretme problematiğine taşınmıştır.

Yeni Osmanlılar'ın eleştirisinin merkezinde iki eşzamanlı süreç yer almıştır: Devlet gücünün padişah ve merkezî bürokrasi elinde denetimsiz yoğunlaşması ve modernleşmenin topluma yukarıdan ve çoğu zaman yabancı bir zorunluluk diliyle aktarılması (İnalcık, 2016: 140). Tanzimat sonrası düzen, halkı koruyan adil bir yönetim üretmekten ziyade, merkezî bürokrasi ile yerel elitlerin halk üzerinde ortaklaşa baskı kurduğu yeni bir tahakküm düzeni yaratmıştır. Bu düzen özellikle 1860'lardan itibaren halk nezdinde daha çok ekonomik yıkım, esnaf düzeninin bozulması ve değerlerin aşınması gibi gündelik-semptomatik biçimler içinde yaşanmış böylece modernleşme refah/ilerlemeden çok kayıp-yoksullaşma-güvensizlik deneyimiyle özdeşleşmeye

başlamıştır (Mardin, 1996: 189). Yeni Osmanlılar açısından bu durum yalnızca bir iktisadî huzursuzluk göstergesi değil, meşruiyetin toplumsal zemininin de aşınmasıdır. Devletin vaat ettiği düzen/adalet ile gündelik hayatın maddi gerçekliği arasındaki uyumsuzluk derinleştikçe, meşruiyet iddiası pratikte ikna gücünü yitirmiştir (s. 150). Bu bağlamda Yeni Osmanlılar Tanzimat'ın ürettiği meşruiyet boşluğunu dil, kavram ve kamuoyu üzerinden görünür kılan bir düşünsel-siyasal müdahale olarak okunabilir.

Yeni Osmanlılar için basın, bir haberleşme aracı olmasının ötesinde, kamuoyunu kuran ve yönlendiren modern siyasetin temel iletişim mecrasıdır. Bu nedenle roman, tiyatro, şiir ve gazete yazıları, estetik üretimler olmanın ötesinde, kamuoyunu eğitmeyi ve biçimlendirmeyi hedefleyen siyasal müdahaleler olarak işlev görmüştür. Bu bağlamda 1856–1876 aralığı, meşruiyet krizinin söylem düzeyinde kamusallaşmasını izlemek bakımından kritik bir eşiktir. Tanzimat, salt idarî-teknik bir yeniden yapılanma süreci olmaktan ziyade, meşruiyetin artık daha geniş bir dolaşıma sokulduğu yeni bir kamusal alanın doğuşuna da işaret eder. Batı'yla kurulan ilişkilerin beslediği telgraf, gazetecilik ve yeni edebî hareket, "çapı dar ama sesi gür" bir kamuoyu üretmiş; böylece siyasal haklılık iddiaları saray ve bürokrasi sınırlarını aşarak tartışılabilir bir zemine taşınmıştır. Nitekim "kamuoyu (efkâr-ı umumiye)" terimi, Türk yazarların dilinde giderek daha sık duyulur hâle gelmiş; kamuoyunun, "en eski Müslüman geleneklerinden en yeni Parisli seküler düşünceye" uzanan çatışmalı etkilerin ürünü olduğu belirtilmiştir (Davison, 2005: 7). Böylece 1876'ya gelindiğinde kamuoyu "artık hesaba katılmak zorundadır" (s. 9). Dolayısıyla yönetim, yalnızca buyuran ve itaat bekleyen bir merkez olmaktan çıkarak, siyasetini kamuoyu karşısında gerekçelendirmek, görünür kılmak ve savunmak zorunda kalan bir aygıta dönüşmüştür.

Bu dönüşüm, kamuoyunun yalnızca yeni mecralarla duyulur hâle gelmesi değil; aynı zamanda bu mecraların işleyebilmesi için kamusal muhakemeyi taşıyacak bir siyasal

dilin kurulması problemidir. Başka bir ifadeyle telgraf, gazete ve edebiyatın açtığı dolaşım alanı, içerik kadar dilin formunu, kavramların açıklığını ve hitap rejimini de belirleyici bir eşiğe dönüştürmüştür. Bu nedenle Yeni Osmanlı müdahalesinin merkezinde, meşruiyetin kamusal alanda üretilebilmesinin önkoşulu olarak anlaşılır, standart ve tartışılabilir bir siyasal dil arayışı yer alır. Şinasi'nin sezgisi bu noktada açıktır: sorun halkın anlamaması değil mevcut siyasal dilin modern fikirleri taşıyamaması ve bu nedenle kamusallığın kurulabilir bir nesne hâline gelememesidir (Mardin, 1996: 293, 304). Şinasi için politik dilin standardizasyonu, yalnızca üslup meselesi değil, kamuoyunun kurulmasının epistemik ve siyasal önkoşuludur.

Şinasi'nin yazınsal ve düşünsel üretimi, Tanzimat sonrası ortaya çıkan meşruiyet krizinin dilsel ve kavramsal düzeyde yansıtmıştır. Bu bağlamda Şinasi, Yeni Osmanlı düşüncesinin henüz kurumsallaşmamış fakat kamusal dolaşıma girmiş kriz bilincini, kavramların anlam eksenini kaydırarak görünür kılmıştır.

Meşruiyet anlayışındaki dönüşümü kavramsal düzeyde gerçekleştirme çabası bakımından, Şinasi'nin "hikmet" kavramına yüklediği anlam belirleyicidir. Şinasi'nin dilinde hikmet, klasik siyasal düşüncede olduğu gibi aşkın bir bilgelik ya da ilahî düzenin sezgisel bilgisi anlamı taşımak yerine; cebri sınırlamak için aklın normatif bir düzen kurma yetisi olarak yeniden tanımlanmıştır (Şinasi, 2005: 7).[52] Böylece siyasal iktidarın meşruiyeti, Tanrısal iradenin doğrudan temsiline değil kanun, adalet ve hak ilkeleri etrafında işleyen rasyonel bir düzen fikrine bağlanmıştır. Bu dönüşüm, kutsalın siyasetten tamamen dışlanmasından çok siyasal alandaki işlevinin doğrudan egemenlik

[52] Bu eser Şinasi'nin tüm eserlerinin birleştirilmesinden oluşmuştur. Metinler doğrudan Şinasi'ye aittir. "Bu cebri men' için akl-ı başer kodu kanun / Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr" (Parlatır ve Çetin, 2005: 10).

kaynağı olmaktan çıkarılak normatif sınırlandırmanın arka planına çekilmesidir.[53] Dolayısıyla Şinasi'nin dilinde Tanzimat bir kopuş değil, meşruiyetin idarî ve hukuki biçimler aracılığıyla yeniden tesis edilmesidir.

Bu yeniden kavramsallaştırma, devletin bekâsı fikrinin ele alınışında da kendini göstermiştir. Devletin sürekliliği, artık mutlak ve kendiliğinden bir düzenin tezahürü olarak değil, adalet ve hikmetle işlediği ölçüde sürdürülebilir bir siyasal düzen olarak düşünülmüştür. İktidarın "kahhâr" yani sınırsız ve cebrî niteliği, meşruiyetin doğal temeli olmaktan çıkarak, meşruiyeti aşındıran bir sorun alanı hâline gelmiştir (s. 55). Bu noktada Şinasi'nin müdahalesi, keyfî egemenliği ahlâkî olarak mahkûm etmekten ziyade, kavramsal olarak da savunulamaz kılmaktır. Bu nedenle Şinasi'nin dilinde hikmet, aklın rehberliği olmasının yanında cebrin siyasal olarak meşrulaştırılamaz hâle gelmesinin aracı olarak da kullanılmıştır.

Şinasi'nin talih ve ikbal arasında yaptığı ayrımda da benzer bir gerilim izi vardır. Talih, kör, dağıtıcı ve öngörülemez bir güç olarak siyasal düzenin dışına itilirken ikbal, bilgi, irfan ve liyakatle ilişkilendirilen inşa edilmiş bir siyasal mertebe olarak yeniden tanımlanmıştır (s. 47). Bu ayrım meşruiyetin aklî yeterlilik ve yönetsel kapasiteye bağlanması yönünde açık bir yönelimi ifade eder. Bununla birlikte Şinasi'nin metinleri, bu rasyonelleştirici hamlenin tam anlamıyla istikrara kavuşmadığını da göstermektedir. Siyasal kriz tecrübesi, talihin dışlanmasına rağmen belirsizlik ve kırılganlık üretmeye

[53] Raison d'état kavramı Türkçeye genellikle "devlet aklı" olarak çevrilmesi, kavramın içerdiği normatif ve sınırlandırıcı boyutu silikleştirme riski taşır. Oysa özellikle incelenen dönem Osmanlı bağlamında bu kavram, araçsal bir akıl yürütmenin ötesinde siyasal düzenin sürekliliğini temin eden bir "yönetim bilgeliğine" işaret eder. Bu nedenle Şinasi'nin hikmet kavramını aklın normatif düzen kurma yetisi olarak yeniden tanımlamasıyla birlikte düşünüldüğünde, raison d'état'ın "hikmet-i hükümet" olarak karşılanması daha isabetlidir. Raison d'état'ın "hikmet-i hükümet" olarak karşılanması gerektiğine ilişkin bu terminolojik ayrımı vurguladığı için danışmanım Aykut Çelebi'ye teşekkür ederim.

devam etmiştir.[54] Dolayısıyla Şinasi'de karşımıza çıkan şey, karizmatik ve kaderci meşruiyetin çözülmeye başladığı fakat yerine geçen rasyonel zeminin henüz tam olarak yerleşmediği bir ara formdur.

Dilsel-kavramsal dönüşüm, millet kavramında daha da belirginleşir. Millet, klasik anlamıyla dinî bir cemaat olmanın ötesinde yönetimin niteliğini görünür kılan toplumsal bir beden olarak düşünülmüştür. Ancak bu, halkın doğrudan siyasal iradenin kaynağı olduğu anlamına gelmemektedir. Şinasi milleti, siyasal özne olmaktan ziyade akıl, kanun ve tedbir yoluyla dönüştürülmesi gereken pedagojik bir muhatap olarak düşünmüştür. Bu bağlamda cehalet ve taassup da ahlâkî kusurlar olmanın ötesinde kamu düzenini tehdit eden siyasal sorunlardır (s. 9).[55] Böylece meşruiyet, ıslah, eğitim ve yönetsel tedbir temelinde yeniden üretilmeye çalışılmıştır. Şinasi modern egemenlik fikrini eksiksiz bir biçimde kurduğu için değil, eski meşruiyet dilinin artık işlemediğini gösteren semantik bir kırılma yaratmış olması nedeniyle önemlidir. Bu kırılma, Osmanlı siyasal düşüncesinde meşruiyetin aşkın temsilden rasyonel-idari gerekçelendirmeye doğru kaydığı, fakat bu geçişin henüz tamamlanmadığı bir tarihsel eşiği işaret eder.

Yeni Osmanlılar'ın kamusal alanı inşa etmeye ve genişletmeye yönelik stratejileri, Namık Kemal'in İbret'te kaleme aldığı yazılar üzerinden de takip edilebilir. Namık Kemal'e göre Tanzimat'ın temel sorunu; modernleşmeyi terakki adı altında zorunlu bir idarî program olarak uygularken, bu zorunluluğun hangi ilkelere ve ahlâkî gerekçelere dayandığını topluma tercüme edememesidir. Bu nedenle terakki, halk nezdinde ya keyfî bir Batı taklidi ya da devletin bekası için yürütülen teknik bir zorunluluk olarak algılanmıştır. Kemal bu algı krizini aşmak için modernleşme zorunluluğunu seküler bir kopuş diliyle değil, İslamî-hukukî bir süreklilik diliyle temellendirmiş, "zamanın

[54] "Kuludur fırtına bir pâdişehin kim gözü kör… Kimini pür-ni'am eyler kimini öldürür aç" (s. 47).

[55] "Olmuş inşana ta'assup bir unutulmaz illet / Hüsn-i tedbirin ile kurtulur andan millet" (s. 9).

değişmesiyle hükümlerin de değişeceği" ilkesi üzerinden ilerlemeyi hem tarihsel hem de meşru bir zorunluluk olarak kurmaya çalışmıştır (Kemal, 1938: 29-34). Böylelikle modernleşmenin hukukun ve tarihselliğin içsel mantığının sonucu olarak savunulabileceği düşünülmüştür. Kemal, bu müdahalesiyle meşruiyet krizinin dilsel boyutunu görünür kılmayı amaçlamıştır. Ona göre sorun, modern kurumların varlığından ziyade, bu kurumların tutarlı bir meşruiyet semantiği içinde temellendirilememiş olmasıdır.

Namık Kemal, "hiçbir şey yapılmadı mı?" sorusuna verdiği yanıtta Tanzimat'ın, Mecelle'nin, düzenli ordu ve donanmanın varlığını teslim eder; ancak bunların iyi niyetle ya da zaruret gereği devlet tarafından gerçekleştirildiğini, halkın ise göze görünen bir katkısının olmadığını ve fail olarak sahneye çıkamadığını vurgulamıştır. Bu çerçevede Kemal, problemin reformların yokluğu olmadığını, reformların toplumsal faillik ve kamusal katılım üretememesi olduğunu ileri sürmüştür. Devletin yaptığıyla yetinen, kendi teşebbüsünü geliştirmeyen bir toplumun modernleşmenin öznesi olamayacağını düşündüğü için hükümeti "halkın babası, hocası ya da vasisi" olarak konumlandıran zihniyeti reddedmiştir. Ona göre devletin rolü adaleti sağlamak ve kolaylaştırmakla sınırlanmalı ve tarih Tanrı'nın insanın yerine işlediği bir alan yerine, insanın aklı ve emeğiyle kurduğu bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Namık kemal böylelikle idarî bir devlet eleştirisi yanında meşruiyetin aşkın bir devletçilik diliyle kapatılmasına karşı teolojik-siyasal bir sınırlama girişiminde de bulunumuştur (s. 38-43). Namık Kemal'in devlet-halk ilişkisine dair bu bakış açısı onun kamuoyu kavrayışını da belirli oranda yansıtır. Namık Kemal'e göre efkâr-ı umumiye, duygusal bir kalabalık ya da pasif bir rıza alanı değil, ortak ilke ve değerler etrafında şekillenen kolektif bir siyasal muhakeme alanıdır. İbret'teki yazılarında tekrarlanmış olan vurgu nettir: Çağın belirleyici gücü hükümdar iradesinden ziyade kamuoyunun yönelimidir. "Efkâr-ı umumiye yanardağlar gibi galeyana başlayınca, ona özel çıkarlar veya kişisel

hevesler karşı koyamaz" argümanı ile kamuoyunu tarihsel bir kuvvet ve meşruiyetin sınırlarını çizen bir otorite gibi konumlandırmıştır (Kemal, 1872a: 3). Böylelikle modern siyasetin meşruiyet problematiğini itaatten ikna ve gerekçelendirmeye doğru kaydırmıştır. Bu hususta Kemal'in temsil fikri de kritik bir rol oynamıştır: Kamu gücü toplumdan çıkan "umum kudreti"dir; fakat bu kudret doğrudan kullanılamadığı için temsil yoluyla tek elde toplanır. Hükümetin meşruiyeti bu yetki devrine dayanır. Ne var ki temsil mekanizması denetlenmezse, kamu gücü birkaç kişinin halk aleyhine kullandığı bir araca dönüşür; bu durumda hükümet hükümetsizlik kadar zararlı hâle gelir (Kemal, 1872b: 1-3). Bu çözümleme, bir yönüyle Hobbesçu temsil mantığına yaklaştırırken, aynı anda kamuoyunu bu temsilin ahlâkî ve siyasal denetim gücü olarak kurar. Temsil tek elde toplanabilir fakat meşruiyet ancak kamuoyunun süreklileşmiş murakabesiyle korunabilir. Bu nedenle kamuoyu, "devrimci taşkınlık" olarak değil, "ahlâk-ı siyasiye" ile terbiye edilmiş bir kolektif akıl olarak tasarlanır (s. 1-3).

Namık Kemal'e göre kamuoyu iki uç durumda işlevini yitirir. Siyasal ahlâkın çöktüğü koşullarda kamuoyu ancak krizin en uç noktaya ulaşıldığında tepki verebilen gecikmiş ve etkisiz bir refleks hâline gelir. Buna karşılık siyasal fikir yanlış bir hatta yöneldiğinde kamuoyu ölçüsüz bir galeyana sürüklenir ve her meselede istikrarsız bir taşkınlığa dönüşür. Her iki durumda da ortaya çıkan sonuç, hükümet iktidarının gereksiz yere genişlemesi ve güvenlikçi bir büyüme mantığının güç kazanmasıdır. Namık Kemal'in kamuoyuna ilişkin işaret ettiği bu iki uç durum, modern siyasal düşüncede kamusal eleştiri ve siyasal kriz arasındaki ilişkiyi çözümleyen Koselleck'in analzileriyle birlikte düşünüldüğünde daha geniş bir kuramsal çerçeveye yerleştirilebilir. Koselleck doğrudan kamuoyu kavramını merkeze almamakla birlikte Aydınlanmayla ortaya çıkan burjuva eleştiri pratiğinin, devletten ayrışmış bir "ahlakî yargı alanı" ürettiğini ve bu alanın giderek siyasal olanı kendi normatif ölçütlerine tâbi kıldığını gösterir. Bu süreçte "Devletin kritik aklın mahkemesine tabi kılınması" söz konusu olur. Ancak bu eleştirel

konum, siyasal sorumluluğu üstlenmeyen bir ahlakî üstünlük iddiasına dayandığı ölçüde kendi içinde bir kriz dinamiği üretir. Nitekim Koselleck'in ifadesiyle, Aydınlanma'nın "kritik süreci, krizin politik önemi kendisinden saklı kaldığı ölçüde krizi çağırmıştır" (Koselleck, 2012: 18). Bu çerçevede ahlak ile politikanın ayrışması eleştirinin sorumluluktan kopmasına dolayısıyla siyasal kararın ya gecikmesine ya da aşırılaşmasına yol açar. Ahlaki alan, "politik olmayan niteliği" üzerinden dolaylı bir güç üretir ve bu güç doğrudan siyasal sorumluluk üstlenmeksizin devleti dönüştürme iddiası taşır (s. 133-134). Bu bağlamda Kemal'in teşhisi ile Koselleck'in analizinin arasında açık bir kesişim olduğu söylenebilir: Kamuoyu ya etkisiz bir gecikme mekanizmasına dönüşerek krizi derinleştirir ya da ölçüsüz bir taşkınlık halinde siyasal istikrarı bozarak krizi yoğunlaştırır. Her iki durumda da kamuoyu denetleyici bir güç olmaktan ziyade, dolaylı biçimde devlet iktidarının genişlemesini mümkün kılan bir işlev üstlenir. Bu nedenle Namık Kemal, kamuoyunun ancak edep, itidal ve süreklilik içinde ifade edilebildiği ölçüde, yıkıcı bir enerji olmaktan çıkacağını normatif bir disiplin rejimiyle uyumlu, düzenleyici ve birleştirici bir siyasal forma dönüşebileceğini öne sürer (Kemal, 1872b: 1-3).

Namık Kemal'e göre ittihad, askerî ya da cebrî bir birlik değil, eğitim, vaaz ve yayın yoluyla kurulacak pedagojik bir entegrasyon projesidir. "Kılıcın işi ayırmaktır; birleştirmek marifetin himmetine bağlıdır" önermesi, egemenliğin cebrî araçlardan söylemsel ve eğitsel araçlara kaydırılmasıdır (Kemal, 1872c :1). İttihad, çıkarların ya da mezhep mücadelelerinin değil, vaaz kürsülerinin ve kitap sayfalarının üzerinde kurulacaktır. Bu düşünce, modernleşmeyi seküler bir kopuş olarak değil dinî-siyasal rasyonalitenin dönüşümü olarak kavramaya imkân verir. İttihad söyleminde dikkat çeken ikinci boyut, birliğin yalnızca siyasal-askerî değil, aynı zamanda epistemik ve kurumsal bir mesele olarak ele alınmış olmasıdır. Tefrika sadece siyasal zayıflık üretmez, bilgi dolaşımını, eğitimi ve ortak dilin oluşumunu da çökertir. Bu nedenle

ittihad, öncelikle bilgi ve fikir dolaşımının yeniden tesisidir. Osmanlı'nın Batı'ya en yakın İslam ülkesi olarak bu dolaşımı sağlama sorumluluğu, ahlâkî ve dinî bir vazife olarak sunulmuştur. Böylece ittihad bir "imparatorluk politikası" olmaktan çıkarak, ümmet ölçeğinde normatif bir sorumluluğa dönüştürülmüştür. Bu bağlamda efkâr-ı umumiyenin mantığı (pedagoji, yayın, müşterek dil) imparatorluk/ümmet düzeyinde yeniden kurulmuştur.

Yeni Osmanlılar, 1876 anayasal denemesinin önünü açan düşünsel ve kamusal zemini üretmiş, anayasa, temsil ve hak kavramlarını Osmanlı siyasal diline sokmuşlardır. Ancak bu başarı aynı zamanda bir sınırı görünür kılmıştır. Kamusallaşan eleştiri, kurumsallaşmış bir temsil düzenine bağlanamadığı ölçüde devleti güvenlikçi reflekslere sevk eder. Kamuoyu genişledikçe iktidar, onu ya temsile açmak ya da güvenlik mantığıyla yönetmek ikilemiyle karşı karşıya kalır. Kritik kamusallaştıkça meşruiyet söylemi ve güvenlik refleksi sertleşir, bu sertleşme de eleştirinin haklılık iddiasını besleyerek krizi büyüten bir döngü üretir.

3.Kanun-ı Esâsî: Egemenliği Kuramayan, Krizi Yöneten Metin

Yeni Osmanlılar meşruiyetin artık yalnızca itaat ilişkisiyle değil, efkâr-ı umûmiye, temsil ve kamusal ikna süreçleriyle üretildiğini görünür kılmıştır. Ne var ki 1875–1876 bunalımı (mali iflas, diplomatik kuşatma, Balkanlar'da şiddet) temsil üzerinden kamusallaşmayı kurumsallaştırmaya elverişli bir siyasal zemin üretmemiş, bunun yerine devletin bekasını önceleyen melez bir koalisyon (bürokrasi–ordu–ulema) içinde anayasal formun bir kriz yönetimi tekniği olarak doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle Niyazi Berkes Kanun-ı Esâsî'yi, Batı tipi anayasal monarşilere yaklaşmanın gecikmiş bir aşaması olarak değil çözülememiş bir egemenlik krizini askıya alma ve yönetilebilir kılma girişimi olarak okumanın daha açıklayıcı olduğunu öne sürer (Berkes, 2012: 310–311).

Anayasa bu bağlamda baştan itibaren devlet aklıyla (raison d'état) iç içe kavranmıştır. Bu nedenle ilanı, kısa süre içinde askıya alınması ve daha sonra yeniden yürürlüğe konulması, birbirine zıt siyasal mantıkların çatışması olarak değil devletin bekası rasyonalitesinin farklı konjonktürlerde aldığı biçimler olarak okunmalıdır (Koçak, 2009: 82). Bu çerçevede anayasa, modern anlamda egemenliği sınırlayan ve iktidarı bağlayan bir "üst norm" olarak değil; egemenliği yeniden tarif eden ve padişah merkezli hükümranlığı farklı bir hukuksal form altında sürdürmeye imkân tanıyan bir araç gibi kavranmıştır. Berkes'in işaret ettiği üzere mesele, "şart/charte" teriminin teknik bir tercüme hatasından ziyade, anayasa fikrinin Osmanlı siyasal dilinde hangi semantik çerçeve içinde anlamlandırıldığıdır (s. 315). Bu semantik konumlanışın sonucu, metnin biçimsel olarak "anayasa" adını taşımasına rağmen, siyasal iktidarın fiilî dağılımını köklü biçimde dönüştürmemesidir. Nitekim Sarıaslan'ın vurguladığı gibi, "ferman özelliği taşıyan bu anayasada bütün kuvvetler hâlâ padişahın uhdesine bırakılmıştı" (Sarıaslan, 2022: 126). Dolayısıyla burada belirleyici olan anayasanın varlığındansa hangi anlam rejimi içinde işlediği ve egemenliği sınırlayan bir norm mu, yoksa egemenliği yeniden merkezileştiren bir siyasal form mu olarak iş gördüğüdür.

Tam da bu nedenle Kanun-ı Esâsî'nin en kritik özelliğinin egemenliğin kaynağını kurucu ve tekil bir cümleyle açıkça tesis etmekten bilinçli biçimde kaçınması olduğu söylenebilir. Anayasa metninde egemenlik padişah, halife, şeriat ve meclis arasında hiyerarşik bir tanımlanmadan üst üste binen yetki alanları kurulur. Bu kurucu muğlaklığın, metnin teorik eksikliğinden kaynaklanmadığı bunun yerine farklı meşruiyet iddialarının aynı anda taşınabildiği bir erteleyerek yönetme stratejisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kanun-ı Esâsî'nin siyasal işleyişinin dört temel husus üzerinden analiz edilebilir. Bunlardan ilki egemenliğin kaynağına dair kurucu muğlaklık, ikincisi metnin kendi sınırlarını aşılabilir kılan istisna kapısı üçüncüsü şeriat/halifeliğin hukuk-dışı ama tanınan bir rezerv olarak konumu dördüncü ise

temsilin halkı kurmak yerine dışarıda bırakması. Bu dört husus üzerinden okunduğunda, 1876 anayasasının egemenliği kuramadığı ama yönetilebilir kıldığı ifade edilebilir. Bu bağlamda anayasa metninin ürettiği yapısal boşluklar, Abdülhamid yönetimselliğinin imkanları olarak değerlendirilebilir.

Kanun-ı Esâsî'nin birinci maddesi, anayasal düzenin merkezine hakları ya da millet egemenliğini değil, siyasal varlığın ontolojik çekirdeği olarak birlik ve bölünmezlik ilkesini yerleştirir: "Devleti Osmaniye memalik ve kıtaatı hazırayı ve eyalatı mümtazeyi muhtevi ve yekvücud olmağla hiçbir zamanda hiçbir sebeble tefrik kabul etmez" (Gözübüyük ve Kili, 1982: 27).

Anayasanın amacı her şeyden öne bir bir beka/bütünlüktür. Bölünmeyi her koşulda reddeden bu kurucu madde tehlikeyi istisnai bir arıza olmaktan çıkararak potansiyel olarak daimî bir siyasal durum gibi kodlamaya olanak tanımıştır. Siyasetin "normal" zamanlarda bile kriz yönetimi mantığıyla işleyebilmesine böylelikle asayiş, nizam ve birlik, temsil ve haklar gündemini sürekli ikincilleştiren bir öncelikler dizisi üretmesine olanak tanımıştır. Burada egemenlik, normların uygulanmasından çok, birliğin tehlikeye girdiği anlarda karar verme yetkisidir. Bu bağlamda metnin, Schmittyen anlamda siyasal birlik fikrini, ontolojik olarak önceledi̇ği söylenebilir.

Kanun-ı Esâsî'ye dair ikinci husus, metin padişahı anayasal düzenin bir unsuru olarak tanımlarken aynı anda onu bu düzeni askıya alabilecek istisna makamı olarak da kurmasır. Bu gerilim özellikle padişahın yetkilerini sayan hükümlerde öne çıkar. Örneğin Madde 7, meclisin açılıp kapatılması ve gerektiğinde feshi dahil olmak üzere geniş bir yetkiyi padişaha vermiştir (s. 27).[56] Bu düzenleme hem hukukileştirme hem de

[56] Madde 7: Vükelanın azil ve nasbı ve rütbe menasıp tevcihi ve nişan itası ve eyalâtı mümtazenin şeraiti imtiyaziyelerine tevfikan icrayı tevcihatı ve meskûkat darbı ve hutbelerde namının zikri ve düveli ecnebiye ile muahedat akdi ve harb ve sulh ilânı ve kuvvei berriye ve bahriyenin kumandası ve harekatı

kişiselleştirmeye olanak tanımıştır. İstisna hali böylelikle bütünüyle hukukun dışına itilmemiş, metnin içine yerleştirilerek tanınmıştır. İstisnayı kurumlar arası bir dengeye değil, padişahın şahsında yoğunlaşan yani kişiselleşen bir yetki alanına bağlamıştır. Dolayısıyla Kanun-ı Esâsînin, hukuku egemenliğin kaynağı hâline getiren bir üst norm olmanın ötesinde, egemenliğin kriz koşullarında seferber edebileceği bir meşruiyet tekniği olarak kurgulandığı söylenebilir (Özkorkut, 2004: 183). Bu bağlamda anayasanın askıya alınması, bir ihlalden önce metnin kurucu mantığının doğal sonucudur.

Anayasaya dair üçüncü husus ise şeriat ve halifeliğin konumlandırılışıdır. Kanun-i esasi'nin üçüncü maddesi saltanatı hilafetle birlikte hanedana bağlamıştır.[57] Dördüncü maddesi, padişahı halifelik sıfatıyla İslam'ın koruyucusu ve tüm tebanın hükümdarı olarak tanımlamıştır.[58] Beşinci maddesi ise "padişahın şahsı mukaddestir ve sorumluluk taşımaz" hükmüyle sorumsuzluk/kutsallık ilkesini açıkça korumuştur. Bu maddelerdeki kritik husus atıf yapılan şeriatın bağlayıcı bir anayasal norm hâline getirilmeden hukuk-dışı bir referans alanı olarak muhafaza edilmiş olmasıdır. Böylece modern hukuk düzeni ile siyasal-teolojik meşruiyet arasında bilinçli bir çift katmanlı yapı oluşturulduğu söylenebilir: Hukuk, yönetimin prosedürel/kurumsal dili, şeriat/halifelik ise hukukun çözemediği egemenlik düğümü karşısında başvurulabilecek sembolik rezervi olarak koyutlanmıştır. Böylelikle egemenliğin kaynağını kesinleştirmekten kaçınan bir siyasal tercih olduğunu düşündürür. Nitekim Berkes'in vurguladığı üzere, Osmanlı geleneğinde

---

askeriye ve ahkâmı şeriye ve kanuniyenin icrası ve devairi idarenin muamelatına müteallik nizamnamelerin tanzimi ve mücazaatı kanuniyenin tahfifi veya affı ve meclisi umuminin akt ve tatili ve ledeliktiza heyeti mebusanın azası yeniden intihap olunmak şartile feshi hukuku mukaddesei Padişahi cümlesindendir.

[57] Madde 3: Saltanatı seniyei osmaniye hilâfeti kübrayı islâmiyeyi haiz olarak sülalei âli Osmandan usulü kadimesi veçhile ekber evlada aittir.

[58] Madde 4: Zatı hazireti padişahi hasbel hilâfe dini islâmın hamisi ve bilcümle tebeai osmaniyenin hükümdar ve padişahıdır.

hilafetin saltanatla zorunlu özdeşliğine dair verili bir kayıt bulunmamasına rağmen, Kanun-ı Esâsî bu eşitlemeyi kanun düzeyinde tesis ederek gelenek diye sunulanın çoğu zaman sonradan hukukileştirilen bir siyasal tercih olduğunu açığa çıkarır (Berkes, 2012: 318). Hukuk egemenliği tek bir kaynakla sınırlamadığı için, kriz derinleştikçe siyasal-teolojik dil meşruiyet üretiminde ağırlık kazanabilir. Bu aynı zamanda Abdülhamid'in hilafet söylemini ilerleyen dönemde neden bu kadar rahat devreye sokabildiğinin anayasal dayanağını gösterir.

Anayasaya dair dördüncü husus ise meclisin temsil işlevinin nasıl kurulduğudur. Kanun-ı Esâsî'de meclis, halkın egemenliğini temsil etmeyen, padişah iradesiyle varlık kazanan sınırlı bir danışma alanı olarak tasarlanmıştır. "Heyet-i Mebusan'ın yetkileri yok denecek kadar azdır." (Özkorkut, 2004: 178). "Birinci Meşrutiyet'in, kanun tekliflerinin Sultan tarafından uygun bulunması koşulu ve bakanların hükümdardan başka kimseye karşı sorumlu olmayışları nedeniyle parlamenter sistemden ziyade, 'parlamentonun varlığı ile yumuşatılmış mutlak hükümdarlık' olarak nitelendirilebilecek bir sisteme yaklaştığı söylenebilir…Nitekim parlamenter sistemin inşası ancak 1909 değişiklikleri ile mümkün olacaktır" (Sarıaslan, 2022: 116). Meclisin padişaha sadakat yemini etmesi, yasama sürecinin padişah iznine tabi olması, Ayan meclisinin padişah tarafından atanması gibi kurumsal tasarımın yürütme lehine asimetrik kurgulanmış olması ve temsil mekanizmasının egemen iradeye bağımlı kılınması nedeniyle temsilin, halkı egemenliğin sahibi kılmadığı bunun yerine yönetilebilir bir unsur hâline getirmeye yöneldiği söylenebilir. Dolayısıyla anayasal düzen, halk ile egemenlik arasında kurucu bir hukuki bağ tesis etmemiştir.

Bu dört husus birlikte düşünüldüğünde Kanun-ı Esâsî'nin temel işlevsel mantığı belirginleşir: Egemenliği halk, şeriat ya da padişah gibi tekil bir kurucu faile açıkça bağlamaz; tersine, egemenlik iddialarını yan yana getirerek krizi bir tür kurucu

muğlaklık içinde yönetilebilir kılar. Dönemin koşullarında egemenliğin kaynağını kesin biçimde tayin etmek, çatışmayı belirginleştirip siyasal krizi keskinleştirme riski taşıdığından, metin egemenliği tanımlayan bir kurucu norm olmaktan çok, farklı meşruiyet kaynaklarını aynı çerçevede askıda tutan ve böylece devlet aklının manevra alanını genişleten bir dengeleyici formül olarak işlemiştir.

Bu bağlamda 1876 deneyiminin kısa sürmesi, anayasanın taşıdığı çelişkilerin hızla yapısal bir meşruiyet gerilimine dönüşmesi ve kurucu muğlaklığın siyasal istikrarı taşıyamaması olarak da okunabilir. Yine de bu kısa deneyim, "devletin varlığının halkın kabulüne bağlı olduğu" fikrini kamusal dolaşıma sokarak siyasal kayıtsızlığı kırmış ve modern kitle siyasetinin temsil/meşruiyet sorunlarını eşik hâline getirmiştir (Karpat, 2006: 48–51).

4. Egemenliğin Sahnesi: 1876 Sonrası Hukuk–Sembol Gerilimi ve Yönetimselliğin İnşası

1877–78 Osmanlı–Rus Savaşı'nın yarattığı güvenlik ve otorite şoku, 1876'nın açtığı temsil ve kamusallık kanalı ile devletin düzen-güvenlik rasyonalitesi arasındaki gerilimi keskinleştirerek daha görünür ve kalıcı kılmıştır. İmparatorluk ölçeğinde yaşanan askerî ve siyasal sarsıntı, iç düşman–dış tehdit söylemini merkezîleştirmiş, siyasetin kamusallaşarak kontrol edilemeyen bir dolaşım üretmesi, yönetici elitler açısından başlıca risk alanına dönüşmüştür. Sorun artık yalnızca muhalefetin varlığı değil; gazete, kahvehane, taşra eşrafı, öğrenciler ve memurlar üzerinden hızla çoğalan bir kamusal dolaşımın ortaya çıkmasıdır. Bu dolaşım, dedikodu, söylenti, mobilizasyon ve hizipleşme gibi "titreşen dürtüler" (Gluck, 1985: 26) aracılığıyla devletin düzen ve güvenlik rasyonalitesini aşındırma potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle hedef, siyaseti bütünüyle yasaklamak değil; parlamenter rekabetin üreteceği dalgalanma başlamadan önce siyasal enerjiyi önleyici biçimde soğuracak bir toplumsal-ideolojik altyapı

kurmaktır. Birlik ahlâkının telkini, ritüel ve semboller yoluyla süreklilik hissinin üretilmesi bu önleyici mantığın parçalarıdır. Devletin daha önce ikincil görülen sembolik kaynaklarını "toplumsal yapıştırıcı" olarak yeniden devreye sokmuş olması bu bağlamda anlam kazanır (s. 26).

II. Abdülhamid döneminde bu önleyici ideolojik dokumanın iki kanaldan işlediği söylenebilir: Pozitif düzenekler ve negatif teknikler. Pozitif düzenekler, eğitim teşkilatı ve müfredat düzenlemeleri, bürokratik-idari kurumsallaşma (memuriyet rejimi, disiplin ve sicil mekanizmaları), ordu ve güvenlik aygıtının yeniden örgütlenmesi gibi resmî söylem ve pedagojik-söylemsel araçları kapsar. Bu araçlar, bireyi hak talep eden özerk bir yurttaş olarak değil; nizam ve asayişe bağlı bir siyasal özne olarak kurar. Ritüel ve semboller—Cuma selamlığı, padişahın görünürlüğünü artıran törenler, nişan ve madalya dağıtımı, taşrada yerel elitler aracılığıyla kurulan temsil biçimleri—kitleleri siyasal rekabet etrafında değil, merkezî sadakat ekseninde toplamayı amaçlar. Ritüel burada siyasetin alternatifi değildir, siyasetin üretebileceği çatışmayı önceden duygulanımsal düzeyde nötralize eden bir düzenleme aygıtıdır.

Negatif teknikler ise kamusal dolaşımın seçici biçimde daraltılmasına dayanır. Sansür, sürgün ve jurnaller bu bağlamda muhalefeti bastıran araçlar olmasının yanında eleştirinin kamusallaşmasını geciktirerek krizin eşiğini yöneten yönetimsellik teknikleridir. Amaç kamusallığı tümden ortadan kaldırmak değil, onu yönetilebilir kılmaktır. Bu nedenle Abdülhamid dönemi, modern siyasal düzenin dışında kalan bir istisna olarak değil; modernliğin kriz ufkuna verilmiş otoriter fakat rasyonel bir yanıt olarak okunmalıdır. Siyaseti temsil mekanizmalarıyla genişletmek yerine, ideolojik ve sembolik düzenleme yoluyla önleyici biçimde daraltan bir meşruiyet stratejisi söz konusudur.

4.1. Siyasal-Teolojik Meşruiyetin Yeniden Kuruluşu: Hilafet, İtaat ve Kamusal Dolaşımın Yönetimi

II. Abdülhamid döneminde dinin, hilafetin ve İslam birliği söyleminin siyasal merkezde yeniden görünür hâle gelişi, genellikle "gerici bir geri dönüş" ya da "araçsal bir manipülasyon" olarak yorumlanmıştır. Oysa bu iki açıklama da dönemin temel meselesini yani egemenliğin nasıl sürdürüldüğünü yeterince kavrayamaz. Abdülhamid devrinde din, modernleşmenin alternatifi değildir. Bu devirde din modernleşmenin ürettiği meşruiyet açığı içinde egemenliğin konuşabileceği dili çerçeveleyen meşruiyetin sınırlarını ve siyasal tahayyül ufkunu belirleyen kurucu bir anlam rejimi olarak işlemiştir. Tanzimat'ın genişlettiği idarî kapasite ve 1876'nın açtığı anayasal-kamusal gelişmeler, devletin icra gücünü artırmış, fakat aynı anda bu gücün hangi normatif gerekçeyle ve kimin adına kullanıldığına ilişkin meşruiyet sorunsalını derinleştirmiştir. Bu koşullarda meşruiyet, artık yalnızca itaat ve gelenek üzerinden değil kamusal dolaşımda algı, sadakat ve temsil üreten bir rejim olarak yeniden kurulmak zorundadır. Abdülhamid'in siyasal-teolojik hamlesi, tam da bu dönüşümün içinden kitleyi temsil ederek değil, çoğu zaman sadakat/itaat üreterek yönetilebilir kılmayı amaçlayan bir iktidar stratrejisi olarak okunmalıdır.

Bu dönemde dinî kavramlar (meşruiyet, itaat, adalet, fitne, düzen vb.) iktidarın hangi dilde konuşabileceğini belirlerken iktidar da bu kavramları kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden düzenlemiştir. Böylece siyasal teoloji, iktidarın dine hükmettiği basit bir araçsallaştırma alanı olmanın ötesinde iktidarın meşruiyet üretim koşullarını din üzerinden kurduğu, fakat aynı zamanda din tarafından sınırlandırıldığı yapısal bir ilişkiyi görünür kılmıştır. Ahmet Yaşar Ocak'ın tespiti bu bakımdan açıklayıcıdır: "Siyasallaşmış İslam", hükümdarın hem dünyevî hem dinî otoritesini inşa eden bir meşruiyet zemini üretmiştir. Dindarlık pratikleri ve kamusal hayır/imar faaliyetleri de

yalnız "dindarlık göstergesi" değil, tebaaya "İslam'ı bizzat hükümdarın temsil ettiği" fikrini sürekli hatırlatan siyasal simgeler olarak kullanılmıştır (Ocak, 1998: 6). Bu çerçevede "zendeka ve ilhad" gibi ithamların kullanım biçimi de oldukça dikkat çekicidir. Bu ithamlar muhalefeti içeriğinden bağımsız biçimde meşruiyet alanının dışına iten güçlü bir etiketleme tekniği olarak kullanılmıştır (s. 8-9). Bu iki tespit Abdülhamid döneminde dinin sadece retorik olmadığının gösterir. Modern kamusal dolaşımın ürettiği eleştiri ve muhalefet biçimleri karşısında iktidar, muhalefeti yalnızca bastırmakla yetinmeyip onu meşru/gayrimeşru ayrımına yerleştirerek yönetilebilir kılmıştır. Böylece din, kriz döneminde egemenliğin sınır çizme ve sadakat tahkim etme aracına dönüşmüştür. Bu bağlamda hilafet, Abdülhamid iktidarında meşruiyeti tahkim eden başlıca siyasal-teolojik referanslardan biri olarak öne çıkmıştır. Abdülhamid'in hilafet iddiasını temellendirmeye çalışan Redhouse, Blunt ve Fleischer gibi isimlerin metinlerinde ortaklaşan vurgu şudur: Hilafetin tarihsel olarak geçerlilik kazandığı zemin, doktrinel uygunluktan ziyade avam nezdinde kabul ve tanınmadır. Bu çerçeve, hilafetin meşruiyetinin hukukî bir dayanak kadar—çoğu zaman ondan daha fazla—duygulanımsal ve temsili bir zeminde tamamlandığını da gösterir (Kara, 2002); Wilfred S. Blunt'un (1882:165) "Osmanlı sınırları dışındaki cahil halk nezdinde onun mânevî ismi zaten bilinmemektedir" ifadesi, hilafetin kendiliğinden işleyen bir teolojik miras olmadığını, bilinirlik olmadan otorite üretmediğini öne sürer. Bu çerçevede Abdülhamid'in hilafet siyaseti, hilafetin tarihsel olarak tanınma ve sembolik kabul temelli meşruiyetini modern iletişim ve diplomasi imkânları aracılığıyla kurumsallaştırma çabasıdır.

Abdülhamid dönemi İslamcılığı, yalnızca yukarıdan icat edilmiş bir devlet ideolojisi olarak okunamaz. Rus yayılmacılığının tetiklediği göç ve travma, Müslüman muhacir kitlelerde devleti aynı anda hem koruyucu hem de güçlenmesi gereken bir merkez olarak gören çift yönlü bir tutum üretmiştir (Karpat, 2010: xxvii-xxviii). Abdülhamid'in

İslam birliği vurgusu bu güvenlik ve aidiyet talepleriyle birleşerek geniş bir toplumsal destek zemini bulmuştur. Başka bir deyişle Tanzimat'la gayrimüslimlere tanınan yeni hakların Müslüman muhafazakâr çevrelerde "dinin zayıflatılması" algısını güçlendirmesi ve 1870'lerde Balkan şiddeti/dış baskıların bu duyarlılığı yoğunlaştırması, İslamcılığın yalnız ideolojik olarak değil, kriz koşullarının ürettiği bir meşruiyet ve güvenlik dili olarak yükselişini açıklar (s. 449). Bu husus, 1876 eşiğinin terakki merkezli ufuktan ittihat merkezli bir mobilizasyona doğru kayışını da anlamlandırır.

Abdülhamid döneminde rıza her zaman üretilememiştir; rızanın üretilemediği durumlarda itaat, pastoral-ahlâkî-teolojik bir disiplin içinde tebaa nezdinde içselleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Ebu'l-Hüdâ er Rıfai muhalefeti birlik (ittihad) ve güvenlik adına gayrimeşru kılan siyasal-teolojik bir eşik üzerinden, itaatin ontolojik/ahlâkî zorunluluğunu kurmaya yönelmiştir. Râ'î–raiyyet şeması burada merkezi bir rol oynamıştır. Bu ilişki, hukuki sözleşme veya temsil üzerinden değil, teslimiyet ve sabır pedagojisi üzerinden kurulmuştur. "İlâhî hikmetin akışı" fikri, topluluğu bütünüyle çoban–sürü ilişkisine bağlamıştır. Hikmetin özü; çobanın emrine rıza göstermek, çobanı tasdik etmek ve çobana teslim olup itaat etmenin raiyyet için zorunlu olduğu ilkesinde toplanmıştır. Bu çerçevede Abdülhamid, modern devlet başkanı gibi değil, imam/halife olarak "râ'î" konumuna yerleştirilmiş ve ümmeti sıyanet eden, düşmanı defeden, dinin nusretini örgütleyen koruyucu figür olmuştur (Rıfai, 2002: 180).

Abdülhamid döneminde siyasal-teolojik meşruiyet yalnız iktidar tarafından üretilmemiştir. Muhalefetin de kurmuş olduğu bir karşı-dil vardır. İktidar sadakat–ahlâk–ritüel–halifelik anlatılarına dayalı bir dil kurarken, muhalefet ise fıkıh–fetva–azil anlatılarına dayalı bir karşı dil kurmuştur. Bu karşı-dil, hilafet makamını sorumluluk ve

denetlenebilirlik rejimi içinde konumlandırmıştır. Örneğin Hoca Şakir Efendi bu normatif mücadeleyi somutlaştırarak, halifenin "kutsaldır/sorumsuzdur" gerekçesiyle kısastan muaf tutulamayacağını savunmuştur. Halifenin bir Müslümanı kasten öldürmesi örneğinde Kitap'ta istisnanın temeli olmadığı için muafiyetini redderek halifenin de kul olarak kısasa tabi olduğu belirtmiştir (Hoca Şakir Efendi, 2002: 51–52). Benzer biçimde "Müslümanların düzenini bozan" fiillerin sadır olması hâlinde ümmetin halifeyi azletme hakkı bulunduğunu imam tayininin ümmete ait bir vazife olduğu gibi azlin de aynı şekilde ümmete ait bir vazife olduğunu ileri sürmüştür (s. 56).

Bu tartışmalar, hilafetin yalnız sembolik bağlılık üreten bir temsil figürü olmadığını, aynı zamanda ulü'l-emr'in sınırlarını, meşveret/şûra ile meşrutiyet talebinin bağlarını ve itaatin hangi şartlarda meşru sayılacağını konu eden normatif bir mücadele alanı olduğunu gösterir. Bu nedenle Abdülhamid'in meşruiyet siyaseti, itirazın yokluğuna dayanan bir despotizm değildir. Meşrutiyet, şûra/meşveret ve hilafet etrafında dolaşıma giren rakip meşruiyet iddialarını denetleyip yeniden çerçevelemeye çalışan bir kriz yönetimidir.

4.2. Hamidiye Yönetimselliğinin Aygıtları

1876 Kanun-ı Esasî'nin açtığı anayasal temsil ufku, kısa süre sonra askıya alınmış, böylece egemenliğin meşruiyeti temsil zemininden başka araçlara kaymıştır. Abdülhamid dönemi bu nedenle bir anayasal kesinti değil, meşruiyetin farklı bir düzlemde yeniden tertip edildiği bir eşik olarak okunmalıdır. Bu yeniden kuruluş, hukukun bütünüyle ilgası ya da modern idari araçlardan vazgeçiş anlamına gelmemiş; aksine hukukun, bürokrasinin ve modern tekniklerin işlediği bir zeminde, nihai kararın merkezîleştirilmesi ve meşruiyetin temsil yerine yönetimsel ve sembolik teknikler aracılığıyla üretilmesiyle karakterize edilmiştir. Bu bakımdan Hamidiye rejimi, Schmitt'in istisna kavrayışıyla uyumlu biçimde, istisnayı yalnızca hukukun askıya

alınması olarak değil; kriz koşullarında normun başka araçlar üzerinden sürdürülmesi olarak tesis etmiştir. Foucault'nun yönetimsellik perspektifinden bakıldığında ise nüfusu, dolaşımı ve kamusal algıyı hedef alan; güvenlik, bilgi ve görünürlük mekanizmaları etrafında yoğunlaşmış bir yönetim rasyonalitesini belirginleştirmiştir. Bu bağlamda Hamid rejimini anlamak için "baskı mı reform mu?" ikiliğinden çok, reformlar ile meşruiyetin kırılganlığı arasındaki ilişkiyi dikkate alarak sadakat üretimi, kamusal dolaşımın düzenlenmesi ve sembolik tahkim etrafında örgütlenen yönetim tekniklerini merkeze almak gerekir.

Abdülhamid iktidarının amacı reayadan kitleye yönetilenin niteliksel dönüşümünü gerçekleştirmektir. Kitle hali klasik Osmanlı siyasal tahayyülündeki reayadan niteliksel olarak farklıdır. Reaya, korunması gereken bir emanet ve düzenin pasif taşıyıcısı iken, kitle siyasal etkileri olan, hareket edebilen, yayılabilen ve kontrol edilmesi gerekendir. Basının yaygınlaşması, telgrafın hızlandırdığı bilgi dolaşımı, şehirleşme, göç ve uluslararası krizler, nüfusu tebaa olmaktan çıkararak kitleleştirerek potansiyel bir siyasal aktör hâline getirmiştir. Bu dönüşüm Abdülhamid rejiminin aşması gereken temel gerilimlerden birini üretmiştir. Kitle bir yandan egemenliğin meşruiyeti için vazgeçilmez bir referansken, öte yandan düzensizlik/isyan/çözülme tehdidinin taşıyıcısıdır. Bu bağlamda Hamidiye siyaseti, kitleyi yalnızca bastırmaya değil; şekillendirmeye, yönlendirmeye ve duygulanımsal bağlar üzerinden devlete eklemlemeye yönelen bir erken-modern kitle siyaseti biçimi olarak kurulmuştur. Burada egemenlik sürekli yeniden üretilmesi gereken bir ilişkidir. Bu husus Abdülhamid'in hem modernleştirici hem de otoriter olarak görülmesini mümkün kılan şeyin açıklayıcı temellerinden biridir. Modern kamusal etkileşim biçimlerinin (basın, söylenti, eğitimli zümreler, cemaat ağları) ortaya çıkmasıyla birlikte, egemenlik tek taraflı bir hükmetme ilişkisi olarak sürdürülemez hâle gelmiştir.

*

Abdülhamid döneminde hilafet bu bağlamda örgütlenmiş bir kapasiteye dönüştürülmüştür: "İslami diplomatlar, propagandacılar, âlimler ve din adamlarından oluşan bir kadroyu istihdam… hilafetin artık yalnızca bir unvan değil, örgütlenmiş kapasite (personel, ağ, lojistik, eğitim) üretmesi demektir… Egemenlik/otorite artık yalnız 'territoryal hüküm' değil; dua yönetimi, ritüel etki, eğitim, vakıf idaresi, personel rejimi gibi araçlarla 'ruhani sınırlar' üretme kapasitesidir" (Laurence, 2021: 119-120). Böylece pan-İslamcı söylem, efkâr-ı umûmiyeyi temsil etmese de onu birlik ve sadakat etrafında yönlendiren bir dolaşım tekniği olarak kullanılmıştır. Muhalefetin yayılmasını engellemek için karşı anlatılar geliştirilmiş; eleştiri "fitne" olarak etiketlenmiş, sansür ve sürgünün açtığı boşluk dinî-sembolik bağlılık söylemiyle telafi edilmiştir. Bu noktada kritik olan Abdülhamid'in söylemi icat eden bir özne gibi değil, dolaşımı düzenleyen bir iktidar gibi davranmış olmasıdır.

Sansür "modernleşmeye verilen bir tepki ya da gecikme değil", moderniteyle temasın nasıl ve hangi sınırlar içinde gerçekleşeceğini belirleyen bir araçtır (Hanioğlu, 2007: 11). İktidar, anlamı üretmekten ziyade temasın biçimini ve dolaşımın eşiklerini yönetir.

Hamidiye yönetimselliğinin en güçlü aygıtlarından biri eğitimdir. Rejimin modern araçları reddetmeden, nüfusun "ruh ve dimağları" üzerinde yürütülen bir savunma mücadelesi içinde bu araçları Osmanlı–İslami bir egemenlik stratejisine eklemleyen yönetim rasyonalitesi ürettiği, bu stratejinin köşe taşının da eğitim olduğu Benjamin C. Fortna tarafından açıkça ifade edilmiştir. Böylelikle Abdülhamid döneminde eğitim, kurum tarihi olmaktan çıkarılıp rekabet ve güvenlik alanına yerleştirilmiştir (Fortna, 2005: 120). Bu bağlamda amaç yalnızca toprağı korumak değil, kitleyi devlete bağlı tutmaktır. Okul, basın, merasim ve dinî ağlar; sadakat üreten ve muhalefeti sınırlayan aynı siyasetin farklı araçlarına dönüşmüştür.

Eğitim üzerinden nüfusa yayılan devlet pratiği, doğrudan gündelik hayata müdahale düzeyindedir: "Gençleri yatılı olarak okutma kapasitesini artırarak ve yetiştirilmelerinde dini ve ahlaki boyutu vurgulayarak, Hamidiye devleti onların günlük yaşantısına daha önce olmadığı kadar karışır olmuştur" (s. 291). Bu müdahalenin, devlet-tebaa ilişkisinin nicel ve nitel olarak yoğunlaşmasıyla doğrusal olarak değiştiği söylenebilir. Devlet "mesafeli ve soyut bir varlık" olmaktan çıkarak vilayetlere, illere ve "küçük köylere" kadar erişebilen bir aygıta dönüşmüştür (s. 291). İber Ortaylı bu yoğunlaşmanın daha genel düzeyde olduğunu saptayarak 19. yüzyılda Osmanlıda devlet ile tebaa arasındaki ilişkinin nicel ve nitel olarak yoğunlaştığını merkeziyetçi bürokrasinin nüfus kayıtlarından gündelik hayatın en alt pratiklerine kadar ayrıntılı örgütlenme ve denetim mekanizmaları kurmaya yöneldiği belirtir (Ortaylı, 2004: 148). Bu çerçevede Abdülhamid'i klasik anlamda bir çoban gibi değerlendirmek doğru olmasa da Abdülhamid'in Foucault'nun tarif ettiği anlamda sekülerleşmiş bir çobanlık mantığını monarşik çerçeve içinde uyguladığı söylenebilir. Yönetmek, yalnızca emir vermek değil, nüfusun gündelik pratiklerine nüfuz ederek riskleri azaltmak ve sadakati üretmektir. Abdülhamid döneminde ahlak siyaseti de aynı yönetsel mantığın parçası olmuştur. Deringil'in işaret ettiği üzere devletin ahlaki müdahaleleri toplumun gündelik yaşamına kadar uzanmış; içki, eğlence, basın ve kamusal davranışlar ahlaki gerekçelerle düzenlenmiştir (Deringil, 2014: 52–55). Bu ahlak söylemi, siyasal talepleri politik bir hat üzerinden görünür kılmak yerine, huzursuzluğu "ahlaki zafiyet/fitne" kodlarıyla yeniden çerçeveleyerek yönetilebilir kılmayı amaçlamıştır.

Abdülhamid döneminde yönetimsellik, klasik egemenlikteki hüküm vermenin ötesine geçerek bilme ve dolaşımı düzenleme kapasitesine dayanmıştır. Bu nedenle Hamidiye rejiminde sansür-jurnal-hafiyelik üçlüsü, yalnızca bastırma değil aynı zamanda kamusallığın haritalanması ve kamuoyu etkisinin yönetilebilir kılınmasıdır. Nitekim "efkâr-ı umumiye [kamuoyu] deyimi bile 1860'larda ortaya çıkmış… Abdülhamid

açısından bu kamuoyunu hem yönetmek… hem de denetlemek vazgeçilmez bir şarttır. Hafiye ağı ve sansür de işin bu denetleme kısmında devreye girmiştir" (Georgeon, 2006: 184). Yine, "Sultana istihbarat sağlayan sistemin bir diğer işlevi de halkı kaygı içinde tutmak, 'gizli sultan'ın iktidarını her yerde hazır ve nazır ve ürkütücü kılmaktır" (s. 185). Bu, modern yönetimin görünmez iktidar kipidir. Modern iktidar yalnızca cezalandırmaz; belirsizliği yöneterek davranışları düzenler.

Basın alanındaki kurumsal denetimin erken bir tarihte kurulmuş olmasının da aynı yönetimsel sezgiye dayandığı söylenebilir. Bu alanda 1862'ye kadar kurumsal denetimin olmayışı basının geri oluşundan çok, hızla sistemli ve kitlesel bir muhalefet aracına dönüşmesiyle açıklanabilir. Basının muhalefet aracına dönüşmesi tehdidini yönetebilmek için devlet 2 Şubat 1862'de Matbuat Müdürlüğü'nü kurumsal bir denetim mekanizması olarak tesis etmiştir (Demirel, 2007: 43). Abdülhamid'in basın politikası, tek boyutlu bir sansür ve baskı rejimi olarak okunamaz. Nitekim padişahın bazı gazetelere bizzat maddi destek sağladığı; bu desteği her zaman açık ve doğrudan bir sadakat şartına bağlamadan yürütmüş olduğu görülür. Bu yardımlar, basını tümden ortadan kaldırmaksızın muhalefeti ülke içinde tutmayı ve kamuoyu üretimini denetlenebilir kılmayı hedefleyen bir denge siyaseti çerçevesinde işlemiştir. Bu anlamda basın, muhalefeti içeride, göz önünde ve izlenebilir tutarak yönetilebilir bir kamusal dolaşım alanı üretmiş; dolayısıyla yönetsel bir araç işlevi görmüştür (s. 82).

Abdülhamid döneminde sürgün de aynı yönetimsel mimarinin parçasıdır; fakat paradoksal biçimde, disiplin tekniği iken bir "ağ üretimi"ne dönüşmüştür: "Padişah… binlerce aydını İstanbul dışına… sürerek, bu aydın insanların… hür düşüncenin ve memnuniyetsizliğin misyoneri yapmak suretiyle, bu etkilerin uzaklara yayılmasına yardımcı olmuştur" (Knight, 2010: 61). Bu gözlem yönetimsellik açısından kritik bir nokta üretir: sürgünün hedefi bireyin bedeni kadar, bireyin içinde yer aldığı kamusal

ağdır; beden bağlamından koparıldığında etki üretme kapasitesi askıya alınmak istenir, fakat aynı hareket fikirlerin coğrafi yayılımını hızlandırabilir.

Abdülhamid'in yönetsel pratiğinde kamusallık, bastırılması gereken bir alan olmaktan çok, izlenmesi ve ölçülmesi gereken bir dolaşım zemini olarak kurgulanmıştır. Jurnaller, doğrudan cezalandırma üretmekten ziyade potansiyel riskleri haritalandıran bir bilgi toplama mekanizması işlevi görmüş, fikirlerin hangi çevrelerde ve hangi yoğunlukta tartışıldığına ilişkin veriler merkeze aktarılmıştır. Böylece efkâr-ı umumiye belirsiz bir "gürültü" olmaktan çıkıp izlenebilir ve değerlendirilebilir bir alan hâline gelmiştir.

Yönetimsellik, devlet aygıtı içinde bilginin toplanması, işlenmesi ve karara çevrilmesi süreçlerini düzenleyen bir karar–bilgi altyapısını da içerir. Abdülhamid'de yürütme, bu altyapıyı padişahın kişisel idaresinde yoğunlaştırarak merkezîleştirmiştir; padişah "sadece saltanat sürmekle yetinmemiş, kelimenin tam anlamıyla yönetmiştir" (Çetinsaya, 2019: 19). Bu merkezîleşme bir yandan kriz yönetiminde hız ve denetim sağlarken, diğer yandan kurumsal denge-denetim mekanizmalarını aşındırmış ve siyaseti tek-merkezli hale getirmiştir. Yıldız Sarayı'nda kurulan danışmanlar ve komisyonlar ağı Bâbıâlî'ye paralel işleyen saray-merkezli "alternatif bir hükümet" oluşturmuştur. Bu yapıda idarî kararlar, Bâbıâlî'den gelen tekliflerin sarayda filtrelenmesi ve nihai kararın Sultan'da toplanmasıyla işleme konulmuş; süreç fiilen iki katmanlı, fakat tek merkezde toplanan bir karar mekanizmasına bağlanmıştır (s. 20).

Abdülhamid'in diktatörlüğü yetki devrinin sınırlandırılmasından ziyade bilgi akışının merkezîleştirilmesi ve denetlenmesi üzerinden değerlendirildiği söylenebilir. Bu durum, Cevad Paşa'nın "her şey Bâbıâlî üzerinden yürüsün…" talebini Sultan'ın "bilgiyi tek elde toplayarak iktidarı ele geçirme girişimi" olarak okuyup bunu "diktatörlük" diye nitelemesinde somutlaşır. Tartışma böylece yalnızca "kimin karar vereceği" sorusuna

değil, daha temelde "kimin neyi, hangi kanallardan ve hangi yoğunlukta bileceği" meselesine taşınır (Çetinsaya, 2019: 20).

Abdülhamid'in siyaseti kamusallığı tümden bastırmaktan çok yönetilebilir kılmayı amaçlamıştır. Abdülhamid eğitim ve ahlâk siyasetiyle topluma nüfuz etmiş, sansür, jurnal ve sürgünle dolaşımı düzenlemiş, saray-merkezli bilgi akışıyla yürütmeyi merkezîleştirmiştir. Hilafet aracığıyla birlik ve sadakati temsile dayalı bir halk inşasına başvurmadan üretmeye çalışmıştır. Bu çerçeve, Hamidiye yönetimselliğinin araçları detaylıca incelendiğinde, meşruiyetin temsil ufku daraldığında iktidarın hangi teknik ve sembolik düzeneklerle yeniden kurulduğunu; kitle–lider bağının hangi dolaşım, görünürlük ve bilgi rejimleri üzerinden üretildiğini, dolayısıyla Abdülhamid döneminin modern meşruiyet krizine verilmiş özgül bir yönetimsel yanıt olarak nasıl kavranabileceğini göstermeyi mümkün kılar.

4.3.Hamidiye Yönetiminde Meşruiyetin Ritüel Teknolojileri

Hamidiye rejiminde meşruiyet, hukuki ve idari düzenlemelerin yanında—yer yer onların önüne geçecek ölçüde—ritüel, temsil ve dolaşım teknikleri aracılığıyla üretilmiş ve süreklileştirilmiştir. Abdülhamid'in iktidar pratiğini belirleyen şey, yalnızca "ne kadar yönettiği" değil, egemenliğin bedensel mevcudiyet, imge, protokol ve törensel tekrar yoluyla mekâna ve kitleye nasıl yayıldığıdır. Bu nedenle Hamidiye siyasetini, klasik bir "güvenlik/devlet kapasitesi" anlatısına indirgemeden, iktidarın görünürlük rejimi içinde meşruiyeti nasıl temellendirdiğini ve sürekliliğini nasıl sağladığını merkeze alan bir çerçevede okumak gerekir.[59]

[59] Giorgio Agamben, modern iktidarın yalnızca hukuki ve idari mekanizmalar üzerinden değil, 'nasıl temsil edildiği, meşrulaştırıldığı ve hangi araçlarla görünür kılındığı' üzerinden analiz edilmesi gerektiğini savunur. Bu çerçevede onun egemenlik analizinde iktidarın sahneleyici ve simgesel boyutu, siyasal düzenin kurulması ve sürdürülmesinde kurucu bir rol üstlenir (Agamben, 2011: xi–xii). Bu

Siyasal iktidar, hükümdarın ülke içinde görünür şekilde hareket etmesi (sefer, ziyaret, alay ve tören güzergâhları boyunca bedensel mevcudiyetini sahnelemesi) ile birlikte tekrarlanan ritüeller ve işaretleme pratikleri aracılığıyla mekâna yayılır. Clifford Geertz'in işaret ettiği üzere, modern öncesi ve modernleşme dönemlerinde hükümdarın hareketi, toprağı adeta bedensel bir uzantı gibi "damgalayarak" merkez ile ülke/toprak arasındaki bağı duyusal ve simgesel düzeyde görünür kılar (Geertz, 1966: 16). Bu çerçeve, Abdülhamid döneminde padişahın fiziksel dolaşımının görece sınırlılığı (saray merkezileşmesi, güvenlik kaygıları ve temsil stratejileri) ile egemenliğin dolaşımı arasındaki gerilimi anlamlandırmak için elverişlidir.

Mevcut literatürde Abdülhamid'in görünürlülüğün sınırlılığı çoğu zaman psiko-dinamik açıklamalara, biyografik kırılmalara ya da kişisel güvenlik reflekslerine bağlanır. Oysa mesele, hükümdarın bireysel eğilimlerinden ziyade egemenliğin nasıl dolaştığı sorusu üzerinden yeniden formüle edilmelidir. Hükümdarın bedensel hareket alanının daralması, egemenliğin daralması anlamına gelmez aksine, egemenliğin dolaşım/görünürlük biçimlerinin dönüşümüne işaret eder.[60] Bu dönüşümde kurucu,

---

yaklaşımın merkezinde, 'bir kavramın teolojik izlerinin bugünkü politik işleyişi nasıl yönlendirdiği' sorusu yer alır (Voogt 2022: 211). Bkz. Ariën Voogt, "Agamben on Secularization as a Signature". **International Journal of Philosophy and Theology**, V. 83(1–3), 2022. ss. 200–220.

[60] Agamben'e göre modern devlet, egemenliğin aşkın ve istisnai karar yetkisi ile toplumsal yaşamın sürekli yönetimini bir araya getiren ikili bir yapıya sahiptir. Bu yapı, erken Hristiyan teolojisinde geliştirilen "oikonomia" modeli üzerinden kavranabilir. Oikonomia, egemenliğin doğrudan müdahale eden bir güç olarak değil, idari, pratik ve düzenleyici araçlar aracılığıyla dolaylı biçimde icra edilmesini ifade eden teolojik kökenli bir yönetimsellik modelidir. Bu çerçevede egemenlik kurucu ve aşkın bir yetki olarak konumlanırken, oikonomia bu yetkinin dünyadaki işleyişini sağlayan yönetim mekanizmalarının bütününü ifade eder. Dolayısıyla iktidar, yalnızca karar alma kapasitesiyle değil, toplumsal yaşamı düzenleme ve süreklileştirme teknikleri üzerinden anlaşılmalıdır. Bu durum, egemenliğin doğrudan bedensel varlık üzerinden değil, görünürlük, temsil ve dolaşım teknikleri aracılığıyla etkili hale geldiğini gösterir (Agamben, 2011: 1, 5). Bu perspektif, egemenlik analizini hükümdarın fiziksel varlığı ve görünürlüğünden çıkararak, iktidarın dolaşım ve temsil biçimleri üzerinden nasıl işlediğine odaklanmayı mümkün kılar. Bu bağlamda Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'na çekilmesi, bir zayıflama göstergesi olarak

yapılandırıcı ve sürdürücü işlev; cülus merasimleri, Cuma selamlıkları, resmî bayramlar, basın ve görsel temsil pratikleri, eğitim ritüelleri, nişan ve hediye ekonomisi ile taşra aracılarının onurlandırılması gibi tekrar eden düzenekler üzerinden modern biçimde yaygınlaşmıştır. Böylece padişahın bedeni belirli anlarda görünür olmuştur, fakat bu görünürlüğün ötesinde egemenlik, metin–imge–protokol bileşimiyle sürekli dolaşımda tutulan bir rejime dönüşmüştür. Bu noktada merkezin "merkez" oluşu artık yalnızca bedensel dolaşımın genişliğiyle değil, imge, metin ve protokolün sürekliliğiyle tesis edilmiştir. Edward Shils'in merkez–çevre analizinde vurguladığı üzere merkez, fiziksel konumdan çok sembolik yoğunluk ve normatif referans üretme kapasitesiyle tanımlanır (Shils, 1975:3). Hamidiye bağlamında sarayın fiziki kapalılığına rağmen merkez, ritüelin ve dolaşımın sürekliliği sayesinde imparatorluk sathına yayılmıştır. Egemenlik, mekânsal hareketten ziyade simgesel tekrar üzerinden işlerlik kazanmış, "merkez" de bu tekrarın ritmi ve standardizasyonu üzerinden kendini yeniden kurmuştur. Bu nedenle törenleri iktidarın tali bir süsü değil, kurucu bir boyutu olarak kavramak gerekir.[61] David Cannadine'in vurguladığı gibi, "siyaset ve tören ayrı alanlar değildir; ritüel zorun maskesi değil, bizatihi bir iktidar biçimidir" (Cannadine, 1987: 19). Törenler görünmez olan gücü maddi ve duyusal bir deneyime dönüştürür; geçici olmalarına rağmen kolektif hafızada kalıcı izler bırakır. Bu yüzden siyasal analiz yalnızca "kim yönetiyor?" ya da "nasıl yönetiyor?" sorularıyla sınırlı kalmamalı, hangi meselelerin kamusal söylem alanının dışında tutulduğunu ve hangi hiyerarşilerin "doğal" ya da "ilahî" gibi sunularak tartışma dışı bırakıldığını da sorgulamalıdır.

---

değil, egemenliğin yönetsel ve simgesel araçlar aracılığıyla yeniden örgütlenmesi ve genişlemesi olarak analiz edilebilir.

[61] İktidarın törenler ve semboller aracılığıyla görünür kılınması, onun toplumsal düzeyde kabul edilmesini sağlar ve böylece meşruiyet sürekli olarak yeniden üretilir. Bu nedenle törenler, ritüeller ve semboller iktidarın ikincil unsurları değil, doğrudan işleyişinin parçasıdır. Egemenlik tek başına yeterli değildir; iktidarın sürdürülebilmesi, yöneten ile yönetilen arasında kurulan bu görünürlük ve kabul ilişkisine bağlıdır (Agamben, 2011: xi–xii, 179).

Hamidiye rejiminde ritüel, tam da bu tartışma-dışılık üretiminin teknik zeminidir: Meşruiyeti argüman olarak değil, tecrübe olarak kurmuştur.

Bu yaklaşımın en somut eşiklerinden biri ekberiyet meselesidir. Ekberiyet, teorik olarak hanedan içi veraseti kurumsallaştıran bir ilke gibi görünse de bu ilkeye rağmen padişahlar pratikte tahtı kendi çocuklarına bırakmaya çalışmıştır. Özellikle padişahın oğlunu "doğal" halefi gibi görünür kılma, çevresini buna alıştırma ve saray–ulema–bürokrasi katmanlarında bir tür önden tanınmasını sağlama girişimleri, veraset tartışmasını yalnız biyolojik kıdem meselesi olmaktan çıkarıp meşruiyetin ritüel ve temsili dolaşımıyla iç içe geçirmiştir. Tam da bu nedenle 1876 eşiğinde ekberiyetin kanunlaştırılması, görünürde bir hanedan içi veraset düzenlemesi olsa da padişahın verasete ritüel/temsili araçlarla "yön verme" kapasitesini sınırlamayı ve hanedan sürekliliğini hukukî sabitleme üzerinden tartışma dışına çekmeyi hedeflemiş stratejik bir yanıttır (Akyıldız, 2021: 23). Bu düzenlemenin diğer bir amacı ise hanedan sürekliliğinin sabitlenmesi ihtiyacıdır. Zira mesele yalnızca hangi şehzadenin tahta çıkacağı değildir; çünkü Osmanlı hanedanı dışından bir iktidar çıkabileceği tasavvuru ilk kez ciddi biçimde gündeme gelmiştir. Midhat Paşa çevresinde beliren cumhuriyetçi imalar, hanedan dışı iktidar ihtimalleri ve hilafet–saltanat ayrımı senaryoları, hanedan kutsallığının artık kendiliğinden güvence üretmediğini açığa çıkarmıştır. Bu koşullarda ekberiyetin kanunlaşması, geleneksel hanedan meşruiyetini modern hukuk dili içinde yeniden çerçeveleme işlevi görmüştür (Karateke, 2004: 19–20).

Kanun-i Esasi'de yer alan "usûl-i kadîmesi vechile, ekber evlada aiddir" ibaresi, yenilik icadından ziyade fiilî düzenin normatif zemine taşınmasıdır; bu hüküm, fiilî durumu hukuki bir metin haline getirmiştir (Akyıldız, 2021: 23). Ne var ki hukukî sabitleme tek başına siyasal istikrar üretmez. Veraset kuralının norm olarak yürürlükte olması ile, onun kamusal alanda tartışma dışı bir gerçeklik olarak içselleştirilmesi aynı şey değildir.

Bu nedenle verasetin görünür, tanınır ve olağanlaştırılmış bir gerçeklik hâline gelmesi gerekir. Akyıldız'ın erken dönemlere ilişkin gözlemi bu dönüşümü aydınlatır: Padişahların başlangıçta "tahta çıkışlarını herhangi bir meşruiyet zeminine oturtma ihtiyacı duymadıkları", fakat temsil ve ehliyet tartışmaları yoğunlaştıkça "meşruiyet zemininin giderek genişlediği" ve "meşruiyete vurgu yapma ihtiyacının arttığı" görülmüştür (s. 181). Tam da bu noktada merasim rejimi devreye girer: hukukî sabitleme, ritüel ve temsil teknikleriyle toplumsal algı düzeyinde pekiştirilerek siyasal istikrarın üretilmesi hedeflenir. Dolayısıyla Hamidiye bağlamında hukuk ile ritüel, birbirini tamamlayan ve karşılıklı pekiştiren iki meşruiyet biçimi olarak işlemiştir. Bu eklemlenme, tahta çıkış ritüellerinin yeniden düzenlenmesinde açık biçimde görülür. Abdülhamid'in kritik hamlelerinden biri, cülus ve bey'at merasimlerini dar bir hanedan–ulema–asker çevresinin iç töreni olmaktan çıkararak, imparatorluğun farklı güç odaklarını kapsayan geniş bir meşruiyet sahnesine dönüştürmesidir. Bey'at töreninin kapsamının genişletilmesi yalnızca protokol değişikliği değil; egemenliğin tanınmasını farklı aktörlere eşzamanlı olarak gösterme stratejisidir.[62] Tarikat şeyhlerinin, gayrimüslim cemaat reislerinin, yerli ve yabancı bankerlerin törene dâhil edilmesi, içeride meşruiyet ağlarını genişletirken dışarıya karşı da birlik ve süreklilik görüntüsü üretmiştir. Böylece hukukî veraset kuralı, ritüel tanınma üzerinden kamusal bir gerçeklik kazanmış ve taht değişimi kriz değil, prosedür olarak sahnelenmiştir.

Bu sahnelemenin merkezinde ritüel onaylar (aklamasyon) yer almıştır. "Padişahım çok yaşa" ifadesine, klasik bir sadakat nidâsı olmanın ötesinde iktidarın işleyişini mümkün kılan siyasal bir anlam yüklenmiştir. Giorgio Agamben'in *Krallık ve İhtişam/Yücelik*

[62] Egemenliğin toplumsal aktörler tarafından eşzamanlı olarak tanınması ve onaylanması, meşruiyetin performatif üretiminin temel koşuludur; bu nedenle acclamatio (alkış) gibi egemenliği ilan eden ve dolaşıma sokan törensel pratikler, siyasal düzenin kurulmasında kurucu bir rol oynar (Agamben, 2011: 170).

(The Kingdom and the Glory) adlı eserinde geliştirdiği glory (yücelik) ve oikonomia (yönetim) ayrımı, Hamidiye bağlamında törenlerin nasıl bir meşruiyet aygıtı olarak işlediğini kavramak açısından elverişlidir (Agamben, 2011: 168, 230, 232). Agamben'e göre iktidar salt idari kapasiteye dayanmaz; ritüel onaylar, törenler ve dualar aracılığıyla kendi meşruiyetini sürekli yeniden üretir. Ritüel onay, iktidara eklemlenmiş bir dekor ya da sembolik süs değildir. Aksine, kolektif kabulün törensel biçimde cisimleştiği, egemenliği görünür ve deneyimlenebilir kılan bir siyasal formdur. Hukukî anlam üretmekten çok etki üretir; rasyonel iknadan ziyade bedensel katılım yaratır ve bu yolla egemenliği içkinleştirir.[63]

Ritüel mitik ya da irrasyonel bir kalıntı değildir. Cannadine'in ritüeli bir iktidar türü olarak ele alması (Cannadine, 1987: 19), Sean Wilentz'in siyasal düzenin, hiyerarşiyi doğal ve adil gösteren "temel kurgular" aracılığıyla işlediğini belirtmesi (Wilentz, 1985: 4) ve Ernst Cassirer'in modern siyasal mitlerin kriz anlarında düzen ve bütünlük sağlayan duygu-düşünce rejimleri ürettiğini göstermesi (Cassirer, 1984: 7-8), Hamidiye bağlamında aynı mantığa işaret eder: Halife–sultan, baba–padişah, nizam ve fitne söylemleri, hukuki çerçeveleri aşan biçimde duygulanımsal ve simgesel bağlarla siyasal bütünlüğü kuran bir yücelik ekonomisi üretmiştir.

Hamidiye rejiminde ritüel onayın belirleyici niteliği sıkı biçimde düzenlenmesinde yatar. Çünkü ritüel onaylar çift yönlü bir potansiyele sahiptir: Egemenliği yüceltebildikleri gibi, kontrolsüz dolaşıma girdiklerinde onu kırılganlaştırabilirler. Bu nedenle rejim ritüel onayları bastırmak yerine sahiplenmiş, biçimlendirmiş ve

[63]Agamben'e göre sakramentel eylemler (ayin-temelli törensel pratikler), sıradan göstergelerden farklı olarak temsil ettikleri şeyi yalnızca ifade etmez, aynı zamanda gerçekleştirir bu nedenle anlamdan ziyade etki üretirler (Agamben, 2011: 66–69). Bu tür törensel pratikler, geriye dönük olarak silinemez bir 'karakter' üretir, bir kez icra edildiklerinde, anlamı aşan ve etkisini sürdüren kalıcı bir iz bırakarak özneyi dönüştürür ve bu yolla kolektif kabulü bedensel ve ontolojik bir düzlemde yerleştirirler (Agamben, 2011: 74–75). Bu çerçevede sekülerleşme, sakramentel etkinin siyasal iktidar içinde yeniden kodlanmasıdır.

denetlemiştir. Örneğin "padişahım çok yaşa" ifadesinin nerede, ne zaman ve hangi bağlamda kullanılacağına dair yapılmış müdahaleler, yüceliğin rastlantısal dolaşımını engellemeyi; yüceliği yönetilebilir bir ritim hâline getirmeyi amaçlamıştır.

Alkış kavramının tarihsel-söylemsel kökeni bu yönetim mantığını görünür kılar. Kelimenin dua, hamd ve övgü anlamlarını içermesi; tarihsel olarak padişah, sadrazam ve vezirlere törenlerde yüksek sesle edilen dualeri kapsaması, alkış pratiğinin baştan itibaren siyasal ve dinî bir düzlemde kesiştiğini gösterir. "Padişahım çok yaşa" da Osmanlı siyasal pratiğinde başlangıçta saray teşrifatına içkin, sınırlı ve hiyerarşik bir ritüel onay biçimi olarak işlev görmüş; hanedan–ulema–askerî elit arasında dolaşan bir protokol dili olmuştur. Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahati sonrasında bu pratiğin halka sirayet etmesi, ritüel onayların saray protokolünün dışına taşarak daha geniş bir kamusal görünürlük alanına açılmış olduğunu gösterir. Bu durumda alkış, sadakatin kamusallaşmasına ve kalabalığın egemenlik sahnesine dâhil edilmiş olmasına işaret eder.

Abdülhamid döneminde ise ikinci ve daha kritik bir dönüşüm yaşanmıştır: Alkışın kamusal alana yayılması (Yüksel, 2014: 580), onun kendiliğinden bir sadakat sesi olmaktan çıkarılarak merkezden yönetilen, standartlaştırılan ve bağlama göre düzenlenen bir siyasal litürjiye dönüştürülmesine yol açmıştır. Bu, niceliksel bir artıştan ziyade niteliksel bir eklemlenmedir: Alkış repertuarı, hangi mekânda, zamanda, yoğunlukta ve söz kalıbıyla icra edileceği belirlenen bir yönetim tekniğine dönüşmüştür. Böylelikle ritüel onay, kamusal duygulanımı düzenleyen bir tertip olarak işlemiştir.

Bu tertip özellikle Cuma selamlığında belirginleşmiştir. Selamlık, modern kitle siyasetinin temel gerilimini çıplaklaştırır: Kalabalık hem risk hem meşruiyet kaynağıdır. Tahsin Paşa'nın aktardığı üzere suikast ihbarları dolaşırken dahi padişah selamlığa gelen ahaliye "kat'iyyen ilişilmemesini" emretmiştir; çünkü kalabalık aynı anda

"lehinde nümayiş"tir. Sert bastırma yerine kontrollü görünürlük tercih edilmiştir. Böylece güvenlik ile meşruiyet, aynı mekanizmanın iki yüzü olarak işletilmiştir. Kalabalık dağıtılırsa risk azalabilir; fakat meşruiyetin ritüel sahnesi de çöker. Bu nedenle Hamidiye stratejisi kitleyi bastırmak yerine protokolize ederek yönetmiş: Risk, görünürlükten vazgeçilerek değil, görünürlüğün biçimi ve zamanlaması kontrol edilerek azaltılmıştır.

Bu işleyiş, Hagop Mıntzuri'nin tasvirlerinde ritüelin "askıya alma" kapasitesiyle daha da somutlaşır. Mıntzuri'nin bayram sahnesinde padişahın gelişi, gündeliği kesintiye uğratan olağanüstü bir zamansallık üretir: Fırın çalışmaz ama ateş yanar; ekmek vardır ama satılmaz, insanlar vardır ama ortada yoktur (Mıntzuri, 1993: 13). "Hatta kendim olduğumdan bile şüpheleniyordum" ifadesi (s. 14), ritüelin yalnızca mekânı değil, öznenin kendilik algısını da dönüştüren bir yoğunluk yarattığını gösterir. Bu askıya alma etkisi Agamben'in yücelik tartışmasıyla birlikte okunduğunda keskinleşir: Padişah gelmeden önceki boşluk, akışın kesilmesi ve ortamın boşaltılması, iktidarı gündelik olmaktan çıkarıp yücelik rejimine taşımış; görünmeyen yönetimi görünür bir "doxa" yoğunluğu içinde yeniden kurmuştur (Agamben, 2011: 243, 245).

Mıntzuri'nin Cuma selamlığı tasviri de aynı mantığı doğrular: Alayın düzeni, bandolar, birlikler ve en arkada "başıbozuk denen halk"ın—Türk, Ermeni, Rum, Yahudi, Arnavut, Arap, Kürt, Çerkes, Laz—aynı sahnede bir araya gelişi, padişahı görmekten çok egemenliğin tertibini deneyimlemektir. Nitekim Mıntzuri kalabalığın çoğu zaman padişahı göremediklerini söyler (Mıntzuri, 1993: 37–38). Görünen padişahın bedeni değil, egemenliğin düzenlenmiş dolaşımıdır.[64] Bu nedenle kalabalık siyasal özne olarak değil, ritüelin içindeki rol üzerinden kurulur: Egemenlik tartışılan değil, görülen bir şey

[64] Görkem, egemenliğin doğrudan görülemeyen niteliğini telafi eden ve onu törenler aracılığıyla görünür kılan bir düzen kurar (Agamben, 2011: 179).

hâline gelir. Karateke'nin belirttiği üzere, bu tür ritüeller "aynı anda çok farklı entelektüel seviyedeki insanlara hitap edebilme" kapasitesi sayesinde ayrı bir etkiye sahiptir; ritüel, meşruiyeti argüman olarak dolaşıma sokmaktan çok, meşruiyeti tecrübe olarak içselleştirmeyi hedefler (Karateke, 2004: 209).

Bu ritüel mimarinin bir diğer düğüm noktası, cülus tebrikleri ve yıldönümlerinin daha kapsamlı ve gösterişli biçimde yeniden düzenlenmesidir. Abdülhamid döneminde cülus günleri, salt bir tahta çıkış hatırlaması olmaktan çıkarılarak merkezden taşraya örgütlenen, terik telgraflarının basında dolaşıma sokulduğu, sadakat üreten ve denetlenen resmî bayramlara dönüştürülmüştür. Bu bayramlar lütuf/ihsan siyaseti olarak, yüceliğin yalnız ihtişamla değil, seçici lütufla üretildiğini gösterir: nişan, rütbe ve madalya dağıtımları; sürgün ve mahkûmiyetlerin hafifletilmesi, vergi borçlarının affı; okul ve hastane gibi kamu kurumlarının açılışlarının cülus ritmine bağlanması, padişahın "veren/bağışlayan" yüzünü sahneleyen bir meşruiyet tekniği hâline gelmiştir (s. 42, 44–45). Böylece ritüel, sadakat bağını maddi-simgesel araçlarla düğümleyen bir ilişki biçimi olarak işlemiştir.

Kılıç kuşanma merasimi de benzer biçimde, egemenliğin dinî ve hanedanî/siyasal kaynaklardan aynı anda meşruiyetini sağladığını göstermek için kullanılmış olan sembolik bir tekniktir. Karateke, özellikle kriz dönemlerinde "çift katmanlı tahkim" sağlayan merasimlerin önemine dikkat çekerek, II. Mahmut ve Abdülhamid'in kılıç törenlerinde geleneğin bilinçli bir estetik politika olarak yeniden üretildiğini savunur (s. 54). Abdülhamid'in törende seçtiği kıyafet ve teşrifat unsurları (peykler, solaklar, teberler, sorguçlu serpuşlar) izleyicide "ecdadın usulünün ihyası" izlenimini uyandırmış hatta törenin dürbününden bakıldığında Abdülhamid "sanki hep oradaymış" gibi görünmüştür (s. 72). Burada amaç yeniden başlamaktan ziyade kopuşu görünmez kılan

bir sürekliliği sahnelemektir. Meşruiyet krizi içinde iktidar kendisini kopuşu etkisizleştiren bir süreklilik odağı olarak kurmaya çalışmıştır.

Temsil rejimi, törenlerin yanında, mekânın yeniden düzenlenmesiyle de kurulmuştur. Abdülhamid sadece sarayı değiştirmek için Dolmabahçe'den vazgeçip Yıldız'a taşınmamıştır. Asıl amaç, Tanzimat döneminde Dolmabahçe üzerinden sergilenen daha açık görünürlük biçimini geride bırakıp, iktidarı daha kapalı ve daha merkezî bir çerçevede; kimin neyi, ne zaman ve hangi koşullarda göreceğinin sıkı biçimde belirlendiği bir temsil düzeni içinde yeniden kurmaktır. Yıldız Sarayı'nın hem konut hem idari merkez olarak genişletilmesi, iktidarın mimariyi bir yönetim teknolojisine çevirdiğini gösterir. Burada protokol, diplomasi ve temsil kapalı ama son derece işlevsel bir devlet tiyatrosu içinde sahnelenmiştir. II. Wilhelm'in ziyaretleri için Seyir Köşkü, Şale Köşkü ve Merasim Köşkü gibi mekânların düzenlenmesi, diplomasinin görsel ritüele bağlanmasını sağlamıştır (Georgeon, 2006: 150–151). Bu bağlamda bilinçli sadelik ile seçici ihtişam arasındaki denge, Abdülhamid'in karakter çelişkisinden çok, görünürlüğün yönetimini esas alan bir meşruiyet düzenlemesidir.

Bu mekânsal strateji altyapı ve kurumlaşma düzeyinde de sürmüştür. Okul, kışla, silah fabrikası, demiryolu ve kamu binaları doğrudan işlevsel altyapı amacını taşımamış, aynı zamanda devletin maddi ve görsel temsili olmuştur. Abdülhamid'in altyapıyı bir devlet dili gibi kurması, programın biçimsel bir bütünlük kazanmasıyla daha görünür hâle gelmiştir. Taşrada inşa edilen camiler de ibadet mekânı olmanın yanı sıra devlet–halife bağını görünür kılan egemenlik işaretleri olarak kullanılmıştır (Mardin, 1991: 93). Böylece mimari ve altyapı, kalkınmanın ötesinde, meşruiyetin görsel-işitsel izlerine dönüşmüştür.

Bütün bu ritüel yoğunlaşma, Hamidiye iktidarını Weberci anlamda karizmatik bir liderlik rejimine dönüştürmemiş, tersine, padişahın kişisel görünürlüğü sistematik

olarak sınırlandırılmıştır. Kutsallık, bireysel bedenden çok makamın sürekliliğine, devletin bekasına ve düzenin korunmasına atfedilmiştir. Bu noktada kişiselleştirme ile kişisel görünürlük birbirinden ayrılmalıdır: Abdülhamid'in bedeni gündelik siyasetin merkezinden çekilirken, rejim padişahı metin, imge, protokol ve bağışlama siyaseti üzerinden kişiselleştirilmiş bir iktidar odağı olarak yeniden üretmiştir. Başka bir deyişle kişiselleştirme, Abdülhamiid'in sürekli görünmesinden ziyade temsili olarak her yerde bulunmuş olmasıdır. Nitekim Hamidiye rejiminde kişiselleştirme, ritüel, medya, mimari ve sosyal yardım ağları üzerinden işlemiş somut bir iktidar tekniğidir (Demirel, 2019: 97). Selamlık ve sadaka-i seniyye haberlerinin ertesi gün gazetelerde dolaşıma girmesi, padişahın görünürlüğünü yerel bir deneyim olmaktan çıkarıp imparatorluk ölçeğinde bir kamusallık yönetimine dönüştürmüştür.[65] Ritüel ile medya arasında tek yönlü bir ilişki yoktur: medya ritüeli taşraya taşımış; ritüel medyaya içerik ve ritim vermiş, ikisi birlikte meşruiyeti "olay" olarak süreklileştirmiştir.

Ritüel onay, modern kitle siyasetinde bir süreklilik biçimidir. Hamidiye rejimi kitleyi siyasal özne olarak tanımayıp meşruiyetin performatif taşıyıcısı hâline getirerek modern kitle siyasetinin yücelik ihtiyacını erken bir evrede kurumsallaştırmış, 1908 ise bu ihtiyacı ortadan kaldırmaktan çok, yeni bir siyasal nesneye (hürriyet/ulus/meclis) yöneltmiştir. "Padişahım çok yaşa"dan "Yaşasın hürriyet"e geçiş, yüceliğin yön değiştirmesidir.

Son olarak, ritüel teknolojileri zor ve disiplin aygıtlarından ayrışmamış; tersine, sansür ve sürgün gibi güvenlik teknikleriyle birlikte çalışmıştır. Ritüel-dolaşımın (imge, metin, protokol) sürekliliği, aynı zamanda dolaşımın sınırlarının çizilmesini gerektirir: Hangi sözün, haberin ve yorumun dolaşıma gireceği; hangi eleştiri biçimlerinin "sapma"

---

[65] (Özbek, 2004:132-133 akt Demirel, 2019: 97). Bkz. N. Özbek, **Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914**, İstanbul: İletişim Yayınları. 2004.

olarak işaretleneceği; hangi söylentilerin kırılacağı, meşruiyet ekonomisinin negatif yüzünü oluşturmuştur. Bu nedenle sansür ve sürgün, burada kurulan meşruiyetin ritüel ekonomisini tamamlayan negatif teknolojiler olarak devreye girmiştir: Dolaşımın engellenmesi, sapmanın dışlanması ve eleştiri rejiminin kırılması, yüceliğin yönetilebilirliğini güvenceye almayı amaçlamıştır.

4.4. Hamidiye Yönetimselliğinde Kamusal Dolaşımın Gözetimi ve İstisnanın Gündelikleştirilmesi: Sansür- jurnal- Sürgün

Geç dönem Osmanlı siyasal alanında kitle, artık yalnızca bastırılması ya da yönlendirilmesi gereken pasif bir nesne değildir. İktidarın ritüel ve söylemsel sahnesinde kitle; tanık, taşıyıcı ve kimi zaman tehdit olarak yer alan çift-değerli bir aktöre dönüşmüştür. Bu dönüşüm, devletin toplumsal alana daha fazla nüfuz etmesi kadar, toplumsal dolaşımın—kanaat, söylenti, haber ve dedikodunun—siyasal sınırları sınayan bir yoğunluk kazanmasıyla da ilişkilidir (Kırlı, 2009). Hamidiye döneminde halife–sultan–baba sıfatlarıyla temsil edilen iktidar, düzen ve adaleti tesis etmeyi hedeflerken; fitne, kargaşa ve dağılma ihtimalini bertaraf etmek üzere sansür, sürgün ve jurnal ağını devreye sokarak siyasal düzenin sınırlarını yeniden çizmeye çalışmıştır. Bu üçlü, istibdatın basit araçları olmanın ötesinde, kitleleşen kamusallık karşısında egemenliğin yeniden üretim tekniklerinin nasıl kurulduğunu göstermek bakımından merkezîdir.

Literatürde Abdülhamid'in sansür–jurnal–sürgün siyasetini iki ana yaklaşım etrafında tartışılır. Birinci yaklaşım, bu pratikleri istibdat rejiminin asli araçları olarak okur. Jurnal ve hafiye ağının gündelik hayatı kuşatan yaygın bir korku rejimi ürettiğini, sansür ve sürgünlerin ise muhalefeti bastırmaya dönük keyfî ve kişisel iktidar uygulamaları olduğunu vurgular. Özellikle 1908 sonrasında roman, hatırat ve siyasî anlatılarda bu yapı çoğu kez yozlaşmış, masumları hedef alan ve toplumsal ilişkileri tahrip eden bir

düzen olarak temsil edilmiştir. Bu anlatılar elbette tarihsel gerçekliğe dair güçlü ipuçları sunsalar da aynı zamanda eski rejimle hesaplaşma motivasyonuyla temsili abartı ve tek boyutlaştırma ihtimali taşıdığı da gözetilmelidir.

İkinci yaklaşım ise sansür ve jurnali, Osmanlı modernleşmesinin merkezinde yer alan yönetim teknikleri olarak kavrar. Bu bakışa göre Abdülhamid, meşruiyetin kırılganlaştığı bir konjonktürde kamuoyunu tümüyle ortadan kaldırmaktan ziyade, izlenebilir, sınıflandırılabilir ve yönetilebilir kılmayı amaçlamıştır. Bu çerçevede sansür, basit bir yasaklama pratiği olmaktan çıkarak bilginin dolaşımını düzenleyen kurumsal bir sürece dönüşür (Gülgün ve Sarı, 2024: 1; Yosmaoğlu, 2003: 16).

Ne var ki bu ikili ayrım, despotik irade ile modern yönetimi iki karşıt kutup olarak kurma eğilimindedir. Hamidiye rejiminin özgüllüğü ise, tam da bu iki hattın aynı anda çalışması—hatta çoğu durumda birbirini besleyecek şekilde eklemlenmesi—olarak belirir. Dolayısıyla mesele, "ya istibdat ya yönetim" tercihindense istisna mantığı ile yönetimsellik mantığının aynı rejim içinde birlikte işletilmesidir. Böylece olağandışı tehditlerin yönetimi ile gündelik dolaşımın düzenlenmesi tek bir rasyonalitede birleşir. Bu noktada, Abdülhamid'i yalnız anlam çatışmalarının alanı olarak değil, bu çatışmayı mümkün kılan tarihsel kırılmanın ürettiği yeni dolaşım yoğunluğu ve bunun doğurduğu yönetim zorunluluğu içinde düşünmek gerekir. Sansür, jurnal ve sürgün Abdülhamid ile başlamaz fakat Abdülhamid öncesinde amaç, kapsam ve işleyiş farklı olduğu için aynı teknikler bu dönemde niteliksel olarak ayrışan siyasal-toplumsal etkiler üretmiştir. Öyleyse süreklilik kadar, sürekliliğin hangi noktada rejimsel bir sıçramaya dönüştüğünü de göstermek gerekir.

Bu sıçramayı kavramsal ve ampirik düzeyde görünür kılan çalışmalardan biri Cengiz Kırlı'nın (2009) *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde Havadis Jurnalleri* (1840–1844) adlı eseridir. Kırlı, doğrudan Abdülhamid dönemini incelemese

de Hamidiye yönetimselliğinin öncül koşullarını kuran dönüşümlere işaret eder. Ona göre hafiye faaliyetleri ve jurnaller hep vardır ancak 19. yüzyıldan itibaren bunların sistematikleştirilmesi, yazılı raporlara dönüştürülmesi ve padişaha kadar uzanan bürokratik bir zincir içinde değerlendirilmesi niteliksel olarak yeni bir olgudur (Kırlı 2009: 13–14). Bu yenilik, şekillenmekte olan yeni siyasal rejimin kamuoyu ile kurduğu ilişkinin kurumsallaşmış ifadesidir.

Osmanlı'daki kamuoyu kavrayışı, Batı'daki örneklerden farklı olarak, iktidarın dışında özerk biçimde kendiliğinden büyüyen bir alan değildir. Kamuoyu iktidarın yönetme tarzı değiştikçe yönetilecek/hesap edilecek/etkilenecek kolektif olarak kurulan bir alan olarak anlaşılmalıdır (s. 17). Bu perspektif, 1840'lardan itibaren gözetimin cezalandırıcı mantıktan sıyrılarak jurnaller aracılığıyla derleme, kayıt ve değerlendirme biçimine evrilmesini de açıklamaya imkân verir (s. 23–25). Dolayısıyla iktidar kamusal olanı veriye dönüştürmüştür. Abdülhamid döneminde bu mantık, daha ileri bir güvenlik rasyonalitesiyle birleşerek yoğunluk kazanmıştır. Bu dönüşüm, 19. yüzyılda devletin sayım, kayıt, istatistik ve raporlama gibi araçlarla nüfusu izlenebilir ve yönetilebilir hâle getiren bir bilgi düzeni kurmasıyla birlikte ilerlemiştir. Toplum artık sadece ahlaki ya da dinsel bir cemaat olarak değil, ölçülebilen ve yönetilebilen bir alan olarak görülmüştür. Kamuoyu da kendiliğinden oluşan bir özgürlük alanı olmaktan çıkarak gözetim ve kayıt süreçleri içinde tanımlanan ve yönetilen bir kategoriye dönüşmüştür.

Kırlı'nın işaret ettiği ikinci kırılma, padişahın kamusal görünürlüğündeki dönüşümdür. Osmanlı siyasal kültüründe padişahın görünmezliği saray teamüllerinin temel ilkelerinden biri iken (s. 26), II. Mahmud'la birlikte görünürlük stratejik bir iletişim tekniğine dönüşmeye başlamıştır. Hükümdar, kamu için değil, kamunun önünde iktidarını görünür kılmıştır (s. 27). Bu görünürlük hiyerarşinin sahnelenmesine hizmet etmiş, meşruiyet soyut ve gizemli bir saltanat fikrinden çıkarılarak hizmet, düzen, şefkat

ve etkinlik gibi dünyevi göstergelere bağlanmıştır (s. 28–29). Halk, iktidarı gören özerk bir özneye dönüşmemiştir. Yaşanan asıl değişim iktidarın halkı yeni bir gözle ve yeni araçlarla görmeye başlamasıdır (s. 18). Bu tek yönlü görme rejimi, konuşan fakat karar veremeyen bir kitlenin varlığı karşısında, egemenliğin bedensel ve sembolik olarak sürekli yeniden üretilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Sansür, jurnal ve sürgün tam da bu bağlamda—yani görünürlük ile gözetimin eşzamanlı yoğunlaşması içinde—tamamlayıcı aygıtlar hâline gelmiştir.

Abdülhamid döneminde temsil (Meclis) askıya alınırken, görünürlük (merasim) ve gözetim (jurnal/sansür) yoğunlaştırılmıştır. Bu okuma, Abdülhamid'i 1856 sonrası reform gündeminin açtığı yapısal gerilimlerle birlikte düşünmeyi de gerektirir. Bu eşikte imparatorluğun yönetilebilirlik kapasitesi ile meşruiyet dili arasındaki gerilim keskinleşmiş; geniş coğrafya, merkezî denetimin taşrada sınırlılıkları ve taşra hakkında bilgi eksikliği, reformları salt norm koyma değil, aynı zamanda saha bilgisi üretme ve icra edebilme sorununa bağlamıştır. Bu bağlamda egemenlik iki veçhede yoğunlaşmıştır: bunlardan ilki olağandışı tehditlerin yönetimi, yani istisna mantığı iken ikincisi ise nüfusun, dolaşımın ve kamu düzeninin yönetimi, yani yönetimsellik mantığıdır. Hamidiye rejiminin özgünlüğü, bu iki veçheyi aynı mantık içinde birleştirmiş olması yani olağandışı tehditlerin yönetimi ile gündelik dolaşımın düzenlenmesini tek bir siyasal rasyonaliteye bağlamasıdır.

Bu birleşimin kurumsal-mekânsal merkezini, Yıldız Sarayı etrafında örülen karar ve bilgi düzeni oluşturmuştur. Abdülhamid'in "saltanat sürmekle yetinmeyip kelimenin tam anlamıyla yönetmesi" (Çetinsaya, 2019: 19), bir yandan kriz yönetiminde hız ve denetim sağlarken, öte yandan siyaseti tek-merkezli hâle getirmiştir. Çetinsaya'nın gösterdiği üzere Yıldız'da kurulan danışmanlar ve komisyonlar ağı, Bâbıâlî'ye paralel işleyen saray-merkezli "alternatif bir hükümet" üretmiş; idari kararlar sarayda

filtrelenmiş ve nihai karar Sultan'da toplanmıştır (s. 20). Burada belirleyici olan, bilginin çerçevelenmesi ve dolaşımının denetimidir. Nitekim Abdülhamid'in, Cevad Paşa'nın "her şey Bâbıâlî üzerinden yürüsün" talebini diktatörlük olarak nitelemiş olması, diktatörlüğü zordan önce bilgi egemenliği ve görme kudreti olarak kavradığını düşündürür. Çünkü Abdülhamid'e göre raporlama ve telgraf dolaşımı yalnız Bâbıâlî'ye bağlanırsa, dünyayı görme kapasitesi sadrazamın çerçevesiyle sınırlanmış olacaktır. Böylece kurumsal mücadele "kimin karar vereceği"nden önce "kimin neyi, nasıl bileceği" meselesine dönüşmüştür.[66]

Abdülhamid iktidarı hüküm vermekle yetinmemiş, bilmek istemiştir. İktidarın bilme arzusunun toplumsal zeminini devlet-toplum ilişkisindeki yoğunlaşma üretmiştir. 19. yüzyılda Osmanlıda devlet ile tebaa arasındaki ilişki nicel ve nitel olarak yoğunlaşmış, merkeziyetçi bürokrasi nüfus kayıtlarından gündelik hayatın en alt pratiklerine kadar ayrıntılı örgütlenme ve denetim mekanizmaları kurmaya yönelmiştir (Ortaylı, 2004: 148). Sansür–jurnal–sürgün üçlüsü bu yoğunlaşmanın kamusal alan düzlemindeki karşılığı olarak okunabilir. Kamusal dolaşımın, söylentinin ve basının siyasal etki üretme kapasitesi arttıkça iktidar, bu dolaşımı yok etmek yerine yönetilebilir kılmaya yönelmiştir. Bu nedenle sansürü doğrudan modernleşmeye tepki ya da gecikme olarak okumak, Hamidiye yönetimselliğinin esas mantığını nüfuz edememeye neden olacaktır. Sansür, moderniteyle temasın nasıl, ne ölçüde ve hangi sınırlar içinde gerçekleşeceğini belirleyen bir araçtır (Hanioğlu, 2007: 11). Sansüre ilişikin bir diğer değerlendirme ise sansürü, "basın kültürünün bastırılması"ndan ziyade siyasal iklimin ve devlet modernleşmesinin göstergesi olan bir süreç olarak ele alır (Yosmaoğlu, 2003: 16). Bu çerçeve, Osmanlıda anayasal düzeydeki özgürlük söylemiyle idarî düzeydeki sınırlandırma rejimi arasındaki eklemlenmenin mantığını da görünür kılar. 1864

[66] Bkz. (İnal, 1982:1494-1495, akt. Çetinsaya, 2019: 20). İbnülemin Mahmut Kemal İnal, **Son Sadrazamlar** (Cilt III), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Matbuat Nizamnamesi, Louis Napoléon Bonaparte'ın 1852 Basın Kanunu'nun uyarlanmış hâlidir ve daha kuruluş aşamasında basını önleyici biçimde sınırlamıştır (s. 17–18). 1876 Kanun-ı Esasî'nin 12. maddesinde yer alan "basın kanun dairesinde serbesttir" ifadesinde atıf yapılan kanun da 1864 Nizamname'sidir (s. 19). Böylece özgürlük normatif olarak ilan edilirken, özgürlüğün sınırını belirleme kudreti idarî karar alanında korunmuştur. Bu temelde egemenlik, normdan çok karar üzerinden işleyecektir.

Abdülhamid döneminde sansür, kamusal alanı tümüyle ortadan kaldırmadan onu yönetilebilir kılma çabası içinde işler. Fatma Demirel, Abdülhamid döneminde gazetelere maddi destek verilmesini bir "denge siyaseti" olarak okur. Burada amaç muhalefeti ülke içinde tutacak ve kamuoyu üretimini denetlenebilir kılacak şekilde basını içeride ve göz önünde tutmaktır (Demirel, 2007: 82). Ebru Boyar'ın "basın–saray simbiyozu" kavramsallaştırması da bu noktayı tamamlar. Sansür tek taraflı bir baskı olmaktan ziyade saray ile basın arasında karşılıklı faydaya dayalı bir ilişki üretmiştir. Merasimlerin haberleştirilmesi, gücün içeride ve dışarıda sergilenmesi açısından zorunlu görülürken gazeteler emir ve duyuruları yayımlayarak sarayın tebaaya doğrudan ulaşmasına imkân vermiştir (Boyar, 2006: 424–425). Boyar ayrıca sansürün çift zamanlı siyasal işlevini vurgular: İktidar sürerken rejimi koruyan bir kalkan olan sansür, iktidar düştükten sonra "en karanlık devir" anlatısını besleyen meşruiyet kırıcı bir argümana dönüşmüştür (s. 417).

Yosmaoğlu'nun "koza" metaforu bu işlevi uluslararası bağlamla eklemler: Sansür, imparatorluğu Avrupa güç siyasetinin saldırgan gerçekliklerinden yalıtmaya çalışan bir koza gibi çalışmıştır (Yosmaoğlu, 2003: 48). Ancak aynı yazar bu amacın yapısal sınırlarına da dikkat çeker: Sansürün her yerde olması, aynı ölçüde etkisiz kalmasına yol açabilmiştir (s. 21). İmparatorluğun yarı-egemen hukukî coğrafyası (örneğin yabancı

postaneler gibi imtiyaz alanları), denetimin bürokratik olarak sonsuz listelere dönüşmesi ve yayınların ağlar üzerinden elden ele dolaşabilmesini sağlayan esnek dolaşım rejimi, bu kozanın sürekli deliklerle malul kalmasına neden olmuştur (s. 28–31).

4.5.Jurnal Rejimi ve Hamidiye Yönetimselliği: Kamusal Dolaşımın Kaydı ve Riskin Haritalanması

Sansür, dolaşımın basılı yüzünü (gazete, kitap, risale) düzenlerken, jurnal/hafiyelik, dolaşımın sözlü ve ilişkisel yüzünü—kahvehane sohbetini, dedikoduyu, toplantıları, aracılık ağlarını—kayıt altına almıştır. Bu nedenle Hamidiye yönetimselliğinde jurnal sistemi, kamuoyunu bastırmanın ötesinde, yer–kişi–konuşma ekseninde kayıt altına alan bir bilgi altyapısı kurma girişimi olarak okunmalıdır. Merkezî otoriteye taşınan bu malumat, efkâr-ı umûmiyeyi izlenebilir bir veri alanına dönüştürmüştür (Kırlı, 2009: 1–4).

Bu zorunluluğun dönemin kavramsal düzeyinde de kaydedildiğini gösteren bir işaret, "efkâr-ı umûmiye" deyiminin 1860'larda ortaya çıkmış olmasıdır. Georgeon'a göre Abdülhamid, kamuoyunun yeni önemini daha tahta çıkmadan kavramış; bu nedenle kamuoyunu hem yönetmek hem denetlemek zorunlu hâle gelmiş, yoğun bir hafiye ağı ve sansür mekanizmasını birlikte işletmek durumunda kalmıştır (Georgeon, 2006: 184, 187). Burada jurnalin ihbardan ziyade kamusal konuşmayı yönetilebilir kılan bir kayıt tekniği olarak işlediğini özellikle vurgulamak gerekir. Jurnal aracılığıyla rejim, sözün dolaşımını doğrudan susturmak yerine, onu tespit edilebilir, sınıflandırılabilir ve gerektiğinde müdahale edilebilir bir dolaşım nesnesine çevirmiştir.

Georgeon, istihbarat sisteminin yalnız bilgi toplamadığını; aynı zamanda "halkı kaygı içinde tutmak" ve "gizli sultan"ın iktidarını her yerde hazır ve nazır, dolayısıyla ürkütücü kılmak gibi psikopolitik işlevler de gördüğünü belirtir (s. 185). Ancak bu

tespit, jurnal rejimini bütünüyle Abdülhamid'in kişisel paranoyası ya da salt keyfî baskı iradesine indirgemeyi gerektirmez. Psikopolitik boyut, Hamidiye iktidarında egemenliğin maddi zor kapasitesinden ziyade her yerde olma hissi üzerinden tahkim edilmeiş olmasıyla birlikte düşünülmelidir: Jurnal rejimi bilgi üretmiş, fakat daha da önemlisi, bilginin her an mümkün olduğu kanaatini yayarak itaat üretmiştir. Böylece gözetim, yakalama/cezalandırma mantığı yerine kamusal davranışın ufkunu daraltan bir olasılık mantığıyla çalışmıştır.

Osmanlıda, sansür gibi jurnal ve hafiyelik de Abdülhamid öncesinde yaygın şekilde kullanılmıştır. Mehmet Ali Beyhan'ın gösterdiği üzere hafiyelik, klasik siyaset düşüncesi içinde "zulmün" değil "basiretin" göstergesi olarak meşrulaştırılmıştır (Beyhan 1999: 65). Bu süreklilik, Abdülhamid'in hafiyelik kurumunu icat etmekten çok, mevcut tecessüs–tarassut mantığını daha sistematik, merkezî ve sürekli hâle getirmiş olduğunu düşündürür. Beyhan'a göre Abdülhamid döneminde hafiye, hukuken Zabtiye ile ilişkilendirilebilse de fiilen Sultan'ın kişisel egemenlik mantığına eklemlenmiş bir tecessüs ve tarassut rejimidir (s. 66). Buradaki kırılmayı anlamak için, Abdülaziz'in hal'i ve ölümü ile V. Murad'ın tahta çıkışı ve hal'i gibi travmaların Abdülhamid'in kontrol ihtiyacını artırmış olmasını gözetmek önemlidir (s. 70). Bu tarihsel motivasyonlara rağmen jurnal rejimini yalnızca cezalandırmaya dönük bir baskı aracı olarak değerlendirmek eksik/hatalı olacaktır. Çünkü Abdülhamid döneminde jurnal ağı çoğu zaman fiilî cezadan önce işleyen bir risk yönetimi mekanizması olarak işletilmiş; jurnallerin asıl amacı, söz ve haber dolaşımının yönünü izlemek, olası kırılmaları erken tespit etmek ve kamusal alanı yönetilebilir sınırlar içinde tutmak olmuştur.

Tahsin Paşa'nın hatıraları, jurnal ağının maddi teşviklerle ayakta tutulan bir sadakat mekanizması olduğunu göstermektedir. Paşa'ya göre Sultan, "bu şebekede çalışanları

kesesinden birçok nimetlere garketmişti"; "nimetin, ihsanın, atiyenin… arkası kesilirse şebekenin gevşiyeceği, hatta dağılacağı… muhakkak idi" (Tahsin Paşa, 1931: 12). Beyhan da devlet görevlilerinden serbest kişilere uzanan farklı aktörlerin "saraya jurnal vermeyi bir kazanç" olarak görmesi, kazancın yalnız para değil, rütbe ve teveccüh gibi siyasî sermayeye dönüşmesi üzerinden bu ağı bir tür mikro-çıkarlar pazarı hâline getirdiğini savunur (Beyhan, 1999: 70). Böylece jurnal, merkezle ilişki kurmanın ve bu ilişkiyi çıkarla tahkim etmenin bir aracına dönüşmüştür.

Bu tabloyu, jurnalin nötr bir ihbar olmaktan çıkarak, güvenlik rasyonalitesi içinde gerçeklik üreten metinsel bir aygıt gibi işlediğini düşündüren örnekler tamamlar. Ahmed Rasim'in aktardığı vakalar, jurnalin olanı bildirmenin yanında, soruşturmanın hem nesnesini hem de öznesini kuran; dolayısıyla şüpheyi dolaşıma sokarak toplumsal ilişkileri yeniden biçimlendiren bir işlev gördüğüne işaret eder (Ahmed Rasim, 1958: 110–115). Bu noktada jurnal, devletin her yerde oluşunun bir göstergesi olmanın ötesinde, bir şüphe rejimi üretmiş; herkesin, her an izlenebilirlik ihtimaline göre konuşmayı ayarladığı iktidarın dilini yeniden üretmeye zorlandığı bir sosyal mekanizma hâline gelmiştir.

4.6. İstisnanın Mekânsallaşması: Hamidiye Yönetimselliğinde Sürgün ve Dolaşımın Denetimi

Abdülhamid döneminde sürgün kamusal dolaşımı mekânsal olarak kesen ve kamusal ağı dağıtan bir istisna tekniği olarak kullanılmıştır. Görünürde disiplin edici bir yaptırım olsa da Hamidiye yönetimselliği içinde sürgünün asıl işlevi siyasal etki üreten dolaşımı bozmak ve merkezle kurulan bağlantıyı kesmek olmuştur: "Padişah… binlerce aydını İstanbul dışına… sürerek, bu aydın insanların… hür düşüncenin ve memnuniyetsizliğin misyoneri yapmak suretiyle, bu etkilerin uzaklara yayılmasına yardımcı olmuştur" (Knight, 2010: 61). Bu sonuç, egemenliğin kırılganlaştığı bir eşikte sürgünün dolaşımı

kesmeye yönelik bir müdahale olduğunu düşündürür. Çünkü efkâr-ı umûmiye, egemenliğin mutlaklığını aşındırmış fakat onun yerine geçecek temsili siyasal formlar henüz kurumsallaşmamıştır. Bu aralıkta sürgün, kamusal dolaşımın siyasal etkisini ciddiye alan bir iktidar refleksi olarak çalışmış muhalefeti merkezden uzaklaştırmayı amaçlamıştır.

Arşiv diline bakıldığında Osmanlı'da sürgünün söylem ve dolaşım denetimiyle bağı açık biçimde görülür. "Tefevvühat" (münasebetsiz söz söyleme) suçlaması, padişah veya hükümet aleyhine konuşmak "kamuoyunun zihnini karıştırmak" olarak kodlanmıştır. "Bi-edebane tefevvühat" (haddini aşarak sarf edilmiş sözler) gerekçesiyle Fizan veya Rodos gibi yerlere yapılmış olan sürgünler, sözün kendisinin siyasal bir tehdit olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Kıvrak'ın gösterdiği üzere sürgün gerekçeleri çoğu zaman "tefevvühat-ı küstahane" ve "ıslah-ı nefs" gibi kalıplarla kurulmuştur. Filibeli Ahmed Hilmi hakkında Trablusgarb vilayet yazışmasında geçen "ahval-i sabıka ve tefevvühat-ı küstahanesine binaen ıslah-ı nefs edinceye kadar Fizan'da nezaret altında bulundurulmak üzere…" ifadesi (Kıvrak, 2022: 207), sürgünün hem geçmiş hal (ahval-i sabıka) hem de söz/ifade suçu üzerinden temellendirildiğini ayrıca "ıslah edinceye kadar" ibaresiyle süresizleştirilebilen bir idari tedbire dönüştürüldüğünü göstermektedir. Böylece sürgün, kanunda cezası önceden belli olan bir yaptırımdan çok davranış ve söylemi disipline etmeye yönelik açık uçlu bir güvenlik tekniği olarak kullanılmıştır. Tahsin Paşa'nın hatıraları, sürgünün mahkeme–kanıt rejimiyle değil, dolaşım yönetimi mantığıyla işlediğini ortaya koyar "Sultan Hamit İstanbul'dan birçok kimseleri jurnaller üzerine vilayetlere teb'it etmişti" (Tahsin Paşa 1931: 111). Burada fail–fiil bağı yargı süreciyle değil, jurnaller üzerine kurulmuştur. Yani sürgün, bilginin kesinliğinden bağımsız biçimde, risk olarak kodlanan unsuru merkezden uzaklaştırma pratiğine dönüşmüştür.

Sürgünün diğer bir temel amacı merkeze geri akışı kesmedir. Tahsin Paşa'nın ifadesiyle, "nefiy suretile vilayetlerde herhangi bir memuriyete tayin" o kimsenin orada uzun süre kalması demektir ayrıca "ikamete memur edildikleri yerden başka mahalle naklen memur etmek… menfilik sıfatını yavaş yavaş unutturabileceği ve günün birinde bunların İstanbul'a da gelmelerine yol açabileceği için buna müsaade olunmazdı" (s. 111–112). Bu pasaj, sürgünü hukukî ceza olmaktan çok bürokratik ve mekânsal sabitleme tekniği olarak kavramsallaştırmayı mümkün kılar. Tehdit olarak kodlanan kişi, hapsedilmekten ziyade sistematik biçimde merkezden uzak tutulup dolaşımın düğüm noktası olan İstanbul'la bağlantısı kesilmiştir.

Sürgün kararların "aciliyet" gerekçesiyle—mahkeme ve tahkikat beklenmeden—alınabilmesi, sürgünün istisna mantığıyla da kullanıdığını göstermektedir. 1876'da bazı ulema ve muhalif unsurlar hakkında verilen sürgün kararlarında "hal-ı maslahatın tahammülü olmadığına binaen" formülü kullanılmıştır (Kıvrak, 2022: 51). Bu ifade, araştırma ve yargı sürecini askıya alarak hemen tedbir rasyonalitesini öne çıkarmış, böylece sürgün, hukukun olağan işleyişinden çok, istisna anında devreye giren idari karar mantığına bağlanmıştır.

Sürgünün "ıslah-ı nefs" söylemiyle meşrulaştırılması da bu idari–ahlâkî eklemlenmeyi güçlendirmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin "nefsini ıslah edinceye kadar" Fizan'da tutulması, modern cezanın bedeni değil ruhu hedefleyen terbiye edici çizgisiyle uyumludur. Abdülhamid döneminde muhalif genellikle meşru bir politik özne olarak değil ahlaken "bozulmuş" ve "terbiye edilmesi gereken" özneler olarak konumlandırılmıştır. Islah-ı nefs mantığı yalnızca Abdülhamid dönemine özgü değildir. Osmanlı sürgün belgelerinde ıtlak/af süresinin sabit takvime değil, idarecilerde oluşacak "bir daha yapmayacakları kanaatine" bağlanması sürgünü hukukî kesinlikten koparıp idari değerlendirmeye bağlamıştır. Hamidiye rejimi bu sürekliliği devralmış fakat

istisnayı süreklileştirerek güvenlik tekniğine dönüştürmüştür. Abdülhamid döneminde sürgün, kamuya dönük bir ibret rejimi olarak da kullanıştır. Mithat Paşa sürgününde geçen "emsâline ibret olmak üzere nefyi" ve "li-ecli't-te'dîb" ifadeleri (Çoban, 2018: 145), sürgünün kamusal örnek üretme amacı taşıdığını gösterir.

Sürgün hedeflenen amaçlara rağmen muhalefeti üreten bir deneyim alanına da dönüşmüştür. Acehan'ın vurguladığı gibi Namık Kemal ve arkadaşlarının sürgün edilmelerine rağmen gazete çıkarmaları ve örgütlenmeleri, bu konuda örnek olarak gösterilebilir. Bu örnekte muhalefeti bastırma amacı güden sürgün tam tersi bir sonuca yol açarak siyasal muhalefetin organize olmasına imkân sağlamış ve doğrudan 1908'e giden yolu açmıştır (Acehan, 2008: 21–22). 1896'daki başarısız İttihat ve Terakki darbe girişimi sonrasında 1897'de "Şeref Kurbanları" adıyla Trablusgarp/Fizan hattına yapılmış olan sürgünler de benzer bir örnek olarak gösterilebilir. Rejim geleceğin kadrolarını merkezden uzaklaştırmayı hedeflerken; sürgün mekânlarında yeni eğitim ve kültür alanları, muhalif kamusallığı dolaylı biçimde yeniden üretmiştir (s. 23).

Bütün bu hatlar birlikte düşünüldüğünde, Abdülhamid'in modernleştirici ve otoriter yönleri birbirini dışlayan ya da tesadüfen bir araya gelmiş iki özellik olarak değil, modern kamusal etkileşim biçimlerinin ortaya çıkışıyla birlikte egemenliğin artık tek taraflı bir hükmetme ilişkisi olarak sürdürülemeyeceği gerçekliğine verilen sistematik bir yanıtın iki yüzü olarak okunmalıdır.

*

Modernite ve sekülerleşme çoğu zaman rasyonelleşme ve dinin kamusal alandan çekilmesi üzerinden tanımlanır. Bu yaklaşımlar tarihsel sürece dair açıklayıcı bir çerçeve sunsalar da sekülerleşmenin modern siyasal düzen içindeki kurucu işlevini göz ardı ettikleri ölçüde analitik bakımdan sınırlı kalır. Sorun, dinin kamusal alandaki

görünürlüğünün azalması ya da dönüşmesi değildir. Asıl mesele, modern siyasal düzenin kendi meşruiyetini hangi kavramsal eşitlemeler, anlatılar ve temsil biçimleri üzerinden kurduğudur. Bu nedenle sekülerleşme, modernliğin kendisini anlamlandırma ve meşrulaştırma tarzı olarak işleyen söylemsel bir çerçeve olarak ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım, modern siyasal düzeni tarihsel bir sonuçtan ziyade sürekli işleyen bir kurma ve yeniden kurma pratiği olarak kavramayı mümkün kılar.

Modernlik, teolojik kavramların dönüştürülmüş bir devamı mıdır, yoksa kendi kendini temellendiren özerk bir düzen midir? Bu soruda beliren karşıtlık, modern kavramların teolojik kökenlerini vurgulayan ve modernliğin özgünlüğünü savunan yaklaşımların sonucudur. Bu iki yaklaşım, sekülerleşmeyi farklı perspektiflerden ele alsalar da nihai olarak onu ya süreklilik ya da kopuş mantığına indirgeme eğiliminde ortaklaşmaktadır. Bu indirgeme, modern siyasal düzenin işleyişini açıklamada yetersiz kalır. Çünkü modernlik ne basit bir devamlılık ne de mutlak bir kopuştur. Sekülerleşme daha kapsayıcı bir yaklaşımla farklı anlam alanları arasında kurulan benzetme, aktarım ve yeniden anlamlandırma ilişkileri üzerinden işleyen bir meşruiyet üretim biçimi olarak kavranabilir. Bu çerçevede sekülerleşme analizi, kavramların kökensel izini sürmekten ziyade bu kavramların hangi bağlamlarda, hangi amaçlarla ve hangi söylemsel stratejiler aracılığıyla birbirine bağlanarak anlam kazandığını analiz eden bir yaklaşım halini alır.

Bu yaklaşım, modern siyasal dilin nasıl kurulduğunu ve işlediğini daha açık biçimde ortaya koyar. Modern siyasal düzen, kendi meşruiyetini doğrudan temellendiren bir referans noktası sunamaz. Nitekim modern siyasal düşüncede düzenin kuruluşu, bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan yapının nasıl bağlayıcı bir irade ve ortaklık hissi üreteceği sorusu etrafında şekillenir. Bu durum, siyasal olanın yalnızca kurumsal düzenlemelere indirgenemeyeceğini aynı zamanda kolektif aidiyet ve meşruiyet üretimiyle ilgili olduğunu gösterir. Bu nedenle modern siyasal düzen, farklı anlam

alanlarını birbirine bağlayan analojiler, metaforlar ve temsil stratejileri aracılığıyla işler. Bu bağlamda "millet", "halk", "egemenlik" ve "kamu yararı" gibi kavramlar, farklı tarihsel ve düşünsel alanlardan devralınan anlamları yeni bir siyasal bağlam içinde yeniden düzenleyen temel kavramlardır. Bu kavramların gücü, sabit ve özsel anlamlarından değil, farklı bağlamlar arasında kurdukları ilişkilerden kaynaklanır. Bu nedenle sekülerleşme, bu anlamların farklı alanlar arasında dolaşıma sokulması ve yeni bağlamlarda yeniden işlevlendirilmesi süreci olarak kavranabilir.

Klasik siyasal düzende egemenlik, ilkesel temeli (auctoritas) ile icrası (potestas) arasındaki bütünlük üzerinden kurulurken, modern dönemde bu bütünlük giderek ayrışır. Bu ayrışma, egemenliğin karar alma kapasitesine dayanmasını ve meşruiyet üretimini yetersiz kılarak, temsil, görünürlük ve anlam üretimi düzlemleri üzerinden yeniden yapılandırılmasını gerektirir. Bu nedenle modern siyasetin temel gerilimi, rasyonel-hukuki bir düzen kurma iddiası ile bu düzenin kabulünü sağlayacak sembolik ve temsili bağların sürekli yeniden üretilmesi zorunluluğu arasındadır. Egemenlik "kim karar verir?" ve "bu karar hangi anlam çerçevesinde kabul görür?" sorularıyla birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda modernleşme, tekil ve doğrusal bir süreç değil, farklı bağlamlarda ve farklı araçlarla şekillenen çoğul bir dönüşümdür.

Osmanlı modernleşmesi de bu çerçevede ele alınmalıdır. Tanzimat'tan itibaren devlet, bir yandan merkezi bürokrasi, hukuk ve idare alanında rasyonel-hukuki bir düzen kurmaya yönelmiş, diğer yandan bu düzenin toplumsal karşılığını üretmek için sembolik ve kolektif bağlara başvurmuştur. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesinde sekülerleşme, dini ve tarihsel anlamların siyasal ihtiyaçlara göre yeniden düzenlenmesi kapsamında değerlendirilmelidir. Abdülhamid iktidarı, bu sürecin kriz koşulları altında sistematik bir yönetim pratiğine dönüştüğü dönemdir. Artan iç ve dış krizler baskısında siyasal düzenin meşruiyeti kırılgan hale geldikçe, iktidarın yalnızca kurumsal ve hukuki

araçlara dayanması yetersiz kalmış ve bu nedenle meşruiyetin aktif biçimde üretilmesi ve dolaşıma sokulması zorunlu hale gelmiştir. Meşruiyetin aktif biçimde üretilmesi hususunda özellikle hilafet söylemine önemli bir rol atfedilmiştir. Hilafet söyleminin yeniden vurgulanmasıyla, merkez ile farklı coğrafyalara yayılmış Müslüman topluluklar arasında yeni bir siyasal temsil ilişkisi kurulması amaçlanmıştır. Ayrıca cuma selamlığı gibi ritüeller, iktidarın görünürlüğünü ve sürekliliğini üreten performatif düzenekler olarak işletilmiştir. Basın, haberleşme ve istihbarat ağları ise denetim araçları olmasının yanı sıra devletin kendisini belirli bir anlatı içinde temsil etmesini sağlayan meşruiyet mekanizmaları olarak kullanılmıştır. Eğitim politikaları ve resmî söylem de bu sürecin bir parçası olarak siyasal düzenin anlamını toplumsal düzeyde yeniden üretmeyi amaçlamıştır.

SONUÇ

Bu tezin ulaştığı sonuçların analitik çerçevesini netleştirmek için, ilk olarak II. Abdülhamid'e ilişkin hâkim okumanın hangi soru etrafında kurulduğunu, ardından bu çalışmanın hangi soruyla bu okuma biçiminden ayrıştığını belirtmek gerekir. Literatürdeki baskın soru hattı, Abdülhamid iktidarını çoğunlukla "gerici mi, modernleştirici mi?" ikiliği içinde değerlendirme eğilimindedir. Bu soru Abdülhamid dönemini genellikle normatif bir modernleşme anlatısı içinde konumlandırmaya yönelir. Sorunun yapılandırılışı, modernleşmeyi önceden verilmiş bir "doğru" normlar seti (anayasal temsil, kamusal özgürlükler, parlamenter işleyiş, hukuk devleti, seküler kurumlaşma vb.) üzerinden ölçülebilir bir ilerleme çizgisine dayandırır. Abdülhamid iktidarını da bu çizgiye göre "ileride" ya da "geride" olarak sınıflandırır. Böylece tarihsel sürecin çelişkileri ve iktidarın somut işleyiş mantığı (idarî kapasitenin artışıyla sansür, gözetim ve sembolik siyaset repertuarlarının eşzamanlılığı gibi) melez bir yönetim rasyonalitesi problemi olarak çözümlenmek yerine, çoğu kez rejimin hatta doğrudan Abdülhamid'in karakterine dair tipolojik bir hükme varılır. Bu normatif çerçeve, modernleşme ve sekülerleşmenin ürettiği meşruiyet krizini ve bu krizin hangi yönetim teknikleriyle idare edildiğini ikincilleştirir. Meşruiyetin tarihsel süreç içerisinde neden ve nasıl dönüştüğünü ve yeniden nasıl kurulduğunu yeterince hesaba katmaz.

Bu çalışma, Abdülhamid dönemini farklı bir kuramsal perspektifte okuduğu için sorunsalı yeniden kurar: Modernleşme ve sekülerleşmenin çözmekten ziyade keskinleştirdiği meşruiyet krizi karşısında Abdülhamid rejimi, bu meşruiyet sorununu hangi araçlar ve yönetim teknikleri üzerinden yönetmiş ve tahkim etmiştir? Bu soru, mevcut literatürde doğrudan ve sistematik biçimde ele alınmamıştır. Soruyla kısmen kesişen çalışmalarda ise Abdülhamid iktidarını, modern meşruiyetin yapısal krizi bağlamında ele alan bütünlüklü bir çözümleme yapılmamıştır. Bu çalışma, söz konusu

boşluğu hedefleyerek Abdülhamid dönemini modern meşruiyetin yeniden kuruluş mantığı üzerinden analiz etmiştir.[67]

Bu çalışmanın en başta kavram tarihiyle başlaması, din–siyaset ayrımının doğal ve kendiliğinden bir veri olmadığını, belirli tarihsel koşullar içinde inşa edilmiş siyasal bir ayrım olduğunu gösterme amacını taşımıştır. Sonuç bölümünün aynı hatta kapanması ise, bu yöntemin yalnızca girişte bir çerçeve sunmakla sınırlı kalmayıp, bilakis çalışmanın özgünlüğünü üreten analitik imkânı sağladığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu çalışmada sekülerleşme, dinin siyasetten bütünüyle tasfiyesi ya da basit bir geri dönüş süreci olarak kavramsallaştırılmamış, kutsalın siyasal alandaki işlevlerinin modernlik içinde yeniden düzenlendiği çok katmanlı bir dönüşüm olarak okunmuştur. Bu bağlamda Abdülhamid dönemi, modern iktidarın dinî-sembolik kaynaklarla kurduğu yeni bir meşruiyet düzeninin özgül bir biçimi olarak analiz edilmiştir.

Din ile siyasetin doğal, evrensel ya da zorunlu olarak ayrışmış iki alan olmadığı, bu ayrımın belirli tarihsel bağlamlarda, belirli siyasal ihtiyaçlara cevap verecek biçimde kurulduğu varsayımı bu çalışmanın hareket noktasıdır. Bu nedenle tez, "din siyasete nasıl karıştı?" gibi bir sorudan ziyade, siyasal olanın hangi koşullarda kutsal referanslar aracılığıyla kurulduğu ve bu referansların modernlik içinde nasıl dönüştüğü sorusunu merkeze almıştır. Kutsal, bu çerçevede belirli bir teolojik içeriğe indirgenmeden, siyasal topluluğu mümkün kılan itaatin, üstünlüğün ve dokunulmazlığın simgesel kaynağı olarak kavranmıştır. Dolayısıyla kutsal, modernlikle birlikte ortadan kalkmış bir kalıntı

---

[67] Selim Deringil'in *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji İkinci Abdülhamid Dönemi* adlı çalışması, Abdülhamid döneminde sembolik siyasetin ve temsili repertuarın merkezi rolünü ikna edici biçimde ortaya koymuştur. Bu çalışma ise söz konusu sembolik düzeni, modern meşruiyetin kırılganlaştığı bir tarihsel bağlamda, egemenliğin kitle karşısında sürekli yeniden gerekçelendirilmesini zorunlu kılan yapısal bir mantığın parçası olarak ele almayı amaçlamaktadır.

değil, biçim değiştirerek siyasal düzenin kurucu unsurlarından biri olmaya devam eden bir işlevdir. Çalışma bu bağlamda, modern siyasal düzenin meşruiyetini yalnızca hukuki, kurumsal ya da rasyonel gerekçelendirme mekanizmalarıyla açıklamanın yetersiz kaldığı bir teorik zemine yaslanmaktadır.

Thomas Hobbes bu teorik hattın düğüm noktasıdır. Hobbes'un siyasal kuramı iç savaş deneyimine daha derinde ise Hıristiyan evren tasarımının sağladığı ortak anlam ve hakikat rejiminin çözülmesine dayanır. Bu çözülme, siyasal birliğin artık kendiliğinden var olan doğal bir zemin olmadığı, sürekli yeniden kurulması gereken kırılgan bir birliktelik olduğunu ortaya çıkarır. Hobbes'un özgün hamlesi, meşruiyet zemininin çözülmesi karşısında düzeni koruyan bir iktidar fikrinden ziyade, düzeni bizzat kuran bir iktidar anlayışını geliştirmesidir. Hobbes devleti mekanik bir düzenek olarak tasarlasa da onun mekanik yapısına siyasal birliği bağlayıcı kılacak simgesel ve aşkın bir otorite işlevi yükleyerek, bu makineye teolojik bir anlam ufku kazandırır. Ölümlü Tanrı Leviathan, son sözü söyleme yetkisini, kararın bağlayıcılığını ve siyasal birliği tek bir merkezde yoğunlaştıran simgesel bir figürdür. Bu bağlamda Leviathan/devlet, kutsalın siyasetten ayrılmasına değil, egemenliğin merkezinde yeniden tanımlanmasına karşılık gelir. Hobbes kutsal olanı tasfiye etmez, yeniden konumlandırır. Artık kutsal, bireyin vazgeçilmez yaşamının ve bu yaşamı kamusal yarar adına güvenceye alan mutlak egemenliğin kurduğu kamusal-siyasal bütünlüktür (Hobbes, 2007; Hull, 2009).

Modern siyasal düzen ve kutsal arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılma biçimi, sekülerleşmenin "teolojik meşruiyetin geri çekilmesi olarak mı" yoksa "kutsalın sağladığı meşruiyetin siyasal biçimler içinde yeniden örgütlenmesi olarak mı" okunacağını şekillendirir. Post-seküler kuramlar ise, dinin kamusal alanda yeniden görünür olma ve kamusal tartışmalara dâhil olma imkânlarını öne çıkararak bu çizgisel geri çekilme anlatısını sorunsallaştırır. Ancak sekülerleşmeyi çoğu zaman doğrudan

dinin geri dönüşüyle ilişkilendirir (Newmann, 2019). Bu çalışma ise sekülerleşmeyi,[68] modern siyasal düzenin bağlayıcılığını üreten dilsel, sembolik ve duygulanımsal mekanizmaların dönüşümü olarak kavramsallaştırır. Sekülerleşmeye dair bu teorik çerçeve, siyasal teoloji tartışmalarını da belirler. Siyasal teoloji bu çalışmada, modern siyasal kavramların teolojik kökenlerini açığa çıkarmaya yönelik bir köken araştırması ya da teolojik bir süreklilik iddiası olarak ele alınmamıştır. Aksine siyasal teoloji, modern siyasal düzenin kendisini doğal, zorunlu ve sorgulanamaz gibi gösterme biçimlerini teşhis etmeye yarayan analitik bir perspektif olarak kullanılmıştır.[69] Bu çalışmada, sekülerleşme tartışmalarının merkezinde konumlanan Schmitt–Löwith–Blumenberg–Taubes hattı, modern siyasal düzenin meşruiyet krizlerini çok yönlü biçimde kavramaya olanak tanıyan düşünsel bir izlek olarak takip edilmiştir. Bu düşünürlerin her biri, farklı gerekçelerle de olsa, modern siyasetin kendi kendine yeten ve bütünüyle içkin bir rasyonaliteyle sürdürülemeyeceği fikrinde ortaklaşır. Modern siyaset, düzeni sürdürmek için kurumların yanında karar anlarına, tarih anlatılarına ve ortak anlam rejimlerine de ihtiyaç duyar. Meşruiyet kimin karar verdiğinin yanı sıra bu kararın hangi anlam dünyası içinde kabul edilir kılındığıyla ilgilidir (Gontier, 2013: 35). Bu nedenle siyasal teoloji, kriz anlarında kararın kabulünü mümkün kılan sembolik yoğunlaşmaları, kutsallaştırma biçimlerini ve bağlayıcılık üretme tekniklerini birlikte analiz etmeye imkân verir. Böylece siyasal teoloji, doktriner bir söylem olmaktan çıkarak modern iktidarın işleyişini çözümleyen kavramsal bir çerçeveye dönüşür.

---

[68] Bu çalışma sekülerleşmeyi tarihsel bir sapma ya da geri çevrilmesi gereken bir kayıp olarak ele almaz. Seküler kurumların doğuşu, hukukun dinî normlardan görece özerkleşmesini, kamusal alanın çoğullaşmasını ve meşruiyetin kamusal gerekçelendirme zorunluluğu içinde yeniden kurulmasını mümkün kılan kurucu bir dönüşüm olarak değerlendirilir.

[69] Siyasal teoloji kavramının bu çalışmada analitik bir araç olarak ele alınmasının nedenlerinden biri, kavramın modern tartışmalar içinde istikrarlı ve kapalı bir anlam alanına sahip olmamasıdır. Nitekim siyasal teolojinin, modernlik koşullarında aynı anda hem aşırı belirlenmiş hem de eksik belirlenmiş bir kavram hâline geldiği tespiti, bu belirsizliği açık biçimde ortaya koyar (Thiem, 2013: 1).

Bu çalışmanın ulaştığı temel teorik sonuçlardan biri, modern siyasal düzenin meşruiyet krizlerinin yalnızca kurumsal eksiklikler ya da anayasal boşluklar üzerinden açıklanamayacağıdır. Yönetme hakkının ilahî ya da aşkın bir temele doğrudan dayandırılamadığı koşullarda, siyasal iktidar meşru otoriteyi kalıcı biçimde tesis edemez. Bu nedenle meşruiyet, sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken bir siyasal sorun hâline gelir. Meşru otorite çoğu zaman açık dinî içerikler taşımadan, kutsalın siyasal işlevlerinin farklı sembolik ve kurumsal formlar içinde yeniden işlemesiyle üretilir. Böylece modern siyasetin temel meselesi, temsil ve kararın yanı sıra, kamusal alanın istikrar, dolaşım[70] ve güvenlik adına yönetilmesi ve düzenlenmesi sorunudur. Başka bir deyişle yönetimsellik problemidir. Bu yönetimsel rasyonalitenin muhatabı ise, modern iktidarın hem başlıca meşruiyet kaynağı hem de sürekli olarak kontrol etmek, yönetmek ve yönlendirmek zorunda olduğu kolektif varoluş biçimidir. Bu çerçeve, kitleyi çalışmanın merkezi unsurlarından biri olarak konumlandırmayı zorunlu kılmıştır. Liderle olan ilişkisi bağlamında kitle düşünüldüğünde, modern siyasal düzenin meşruiyetinin bağlanma ve özdeşleşmeye dayalı olarak da kurulduğu dikkat çeker. Çalışmanın ulaştığı sonuçlar, modern siyasette liderliğin yalnızca temsil eden ya da karar veren bir makam olmadığını bunun yanında duygulanımsal ve simgesel enerjiyi merkezileştirerek meşru otoriteyi yoğunlaştıran bir odak işlevi üstlenebileceğini gösterir.

[70]Dolaşım kavramı, burada fiziksel hareketliliğin yanında insanların, bilgilerin, söylemlerin, sembollerin ve duygulanımların kamusal alanda hangi koşullar altında, ne ölçüde ve hangi sınırlar içinde hareket edebildiğinin yönetilmesini ifade eder. Kavram, Foucault'nun güvenlik ve yönetimsellik analizlerinde kullandığı anlamıyla, iktidarın yasaklama ya da bastırmadan ziyade dolaşımı düzenleme, yönlendirme ve optimize etme tekniklerine işaret eder (Foucault 2007: 44–49; Foucault 2008: 18–22). Bu bağlamda dolaşım, modern siyasette istikrar ve güvenlik üretiminin merkezî unsurlarından biri olarak ele alınmaktadır.

Buraya kadar çizilen çerçeveye dayanarak, II Abdülhamid'in iktidarı, modern egemenliğin meşruiyet krizlerine verdiği özgül bir yanıt olarak okunmuştur. Abdülhamid dönemini açıklayabilmek için Yeni Osmanlıların düşüncesinden başlanmıştır. Bu izlek, meşruiyetin kavramlar ve kamusal dolaşım üzerinden yeniden kuruluşunu izlemeyi ve bunun siyasal alandaki etkilerini bütünlüklü biçimde değerlendirebilmeyi mümkün kılmıştır. Yeni Osmanlılar, dinî meşruiyeti tamamen reddeden bir kopuşu temsil etmemiş fakat meşruiyetin dilini ve dolaşımını dönüştürerek, aşkınlık işlevini yeni kavramlarla yeniden örgütlemiştir. Hürriyet, kanun, vatan, millet ve özellikle efkâr-ı umumiye gibi kavramlar yalnızca siyasal programın araçları olarak değil, toplumsal bağlılığı ve itaatin haklılığını kuran seküler kutsallar olarak da iş görmeye başlamıştır. Bu bakımdan Yeni Osmanlıların açtığı anayasal-kamusal kırılma, iktidarı dinin formel otoritesinden kısmen uzaklaştırırken, siyasetin merkezine yeni bir meşruiyet sorusunu da yerleştirmiştir. Siyasal zamanın yönünün geçmişten geleceğe kaymasıyla belirginleşen bu kriz, meşruiyeti gelenekten devralınan bir hak olmaktan çıkararak, sürekli üretilmesi, gerekçelendirilmesi ve savunulması gereken kırılgan bir siyasal ilişki haline getirir (Koselleck,2004). Böyle bir zeminde siyasal olan, meşruiyetin nihai bir dayanağa bağlanması ihtiyacı üzerinden yeniden biçimlenir. Karar alma yetkisinin merkezileştirilmesi, istisnai durumların olağan yönetsel araçlarla iç içe geçirilmesi (Schmitt, 2012) ve kamusal hayatın güvenlik, görünürlük ve düzenleme teknikleriyle kuşatılması (Foucault, 2013), bu meşruiyet krizini kapatmaya yönelik tamamlayıcı düzenekler olarak işler. Böylece modern iktidar kutsalı ortadan kaldırmak yerine, seküler araçlar içinde yeniden düzenleyerek meşruiyeti sürekli kılan bir siyasal form üretir.

Bu çerçevede II. Abdülhamid, meşruiyetini kamusal dolaşımı, görünürlüğü ve sadakat üretimini düzenleyen bilgi, güvenlik ve temsil mekanizmaları üzerinden inşa etmeye yönelmiştir. Bu amaçla Hamidiye yönetimselliği, seküler yönetim tekniklerini siyasal-

teolojik bir repertuarla birlikte seferber ederek hibrit bir meşruiyet rejimi üretmiştir. Sansür, jurnal ve sürgün mekanizmaları, bir yandan modern iktidarın rasyonel araçları gibi işlerken, öte yandan kutsalın dokunulmazlık, mesafe ve bağlılık üreten siyasal işlevleriyle eklemlenmiştir. Ritüeller, merasimler ve simgesel birlik vurguları, bu teknik düzenekleri tamamlayarak meşruiyeti pekiştirmeye aracı kılınmıştır. Bu bağlamda dinî sembolizm, meşruiyetin duygulanımsal ve simgesel boyutunu tahkim eden bir unsur olarak işlev görmüştür.

Modern siyasal düzen, çoğu zaman kutsalı kendi repertuarı içine alarak meşruiyet krizlerini aşmaya çalışır. Kutsal, bu çerçevede siyasal birliğe bağlayıcılık/meşruiyet kazandıran, sadakati yoğunlaştıran ve itaat ilişkilerini süreklileştiren bir kaynak olarak seferber edilir. Ancak kutsalın siyasal düzenin tekil ve nihai merkezi hâline getirilmesi, meşruiyeti istikrara kavuşturmanın yanında daha kırılgan bir zemine de taşır. Çünkü kutsalın bağlayıcılık üreten işlevleri tek bir otorite figürü, tek bir düzen iddiası ya da kapanmış bir tarihsel anlam etrafında yoğunlaştığında, siyasal olanın eleştirilebilirliği ve tartışılabilirliği daralır. Bu durumda meşruiyet, kamusal gerekçelendirmeye açık bir ilişki olmaktan çıkarak, kendi kendini temellendiren bir kesinlik rejimi halini alır. Meşruiyetin nihai gerekçeye kapanması yalnızca siyasal bir mutlaklaştırma değil, aynı zamanda tarihsel bir kapanmadır. Jacop Taubes'un gösterdiği gibi modern çağda aşkın güvencenin geri çekilmesiyle ortaya çıkan ilerleme fikri, ilahi inayetin (providans) yerini alan seküler bir telos gibi işlemeye başlar ve siyasal düzeni kendi zorunluluk anlatısı içinde sabitleme eğilimini güçlendirir (Taubes, 1955: 63, 66). Negatif siyasal teoloji tam da bu nedenle, iktidarın mutlaklaştırıcı son sözünü olduğu kadar tarihin teleolojik kapanmasını da askıya alan, meşruiyeti yeniden gerekçelendirmeye zorlayan bir sınır işlevi görür (s. 68). Teolojik olanın siyasal alandaki asli işlevi, iktidarı kutsallaştırmak değil tam tersine iktidarın mutlaklaşma iddiasını sürekli olarak boşa düşürmektir (s. 58–60, 67–68).

Walter Benjamin'in Jetztzeit (şimdi-zaman) kavramsallaştırması, bu negatifliğin zaman mantığını somutlaştırır. Tarih, homojen-boş bir akışın içinde değil, şimdinin varlığıyla dolu bir zaman kipinde kavranır (Benjamin, 2003: 395). Bu yüzden mesiyanik boyut, kurtuluşu büyük bir son olaya erteleyen total siyasal dönüşüm vaadinden ziyade, şimdi ve burada zulmü azaltan, hayatı koruyan ve meşruiyeti sürekli tartışmaya açık kılan bir eylem ufkunu işaret eder. Benjamin'in "mesiyanik zaman kırıntıları" iması, kutsalın düzeni tamamlayan bir üst ilke olarak kapanmasına karşı tamamlanmışlık iddiasını askıya alan bir gerilim olarak korunmasına olanak tanır (s. 397).

Osmanlı ve Türkiye siyasal hayatında da iktidarın kutsallaştırılmasına mesafe alan, adalet ufkunu mevcut otoritenin üstünde tutarak meşruiyeti şartlı ve tartışmaya açık gören karşı-repertuarlar mevcuttur.[71] Abdülhamid döneminde kaleme alınan ve hilafet iddiasını ya da mutlak siyasal otoriteyi sorgulayan metinler, meşruiyeti doğrudan reddetmekten ziyade, negatif teolojik bir sınırlandırma üzerinden geçersizleştirmeye çalışan argümanlar içerir. Bu metinlerde siyasal iktidarın ilahî bir özle özdeşleştirilmesine karşı, Tanrı'ya mahsus olan niteliklerin beşerî alana taşınamazlığı ısrarla vurgulanır. Halifenin "saye-i Hak" ya da "halifetullâh" olarak sunulması, bu metinlerde ulûhiyet ima eden tehlikeli bir aşırılık olarak teşhir edilir. Masumluk ve mutlak adalet yalnızca peygamberlere ait kabul edilerek, siyasal otoritenin kendisini nihai ve tartışılmaz bir gerekçe olarak kurmasının önü kapatılır (Kara, 2002: 19). Benzer biçimde iman, sadakat ve niyet gibi içsel hâllerin hakikatinin ancak "Allâmü'l-guyûb" tarafından bilinebileceği vurgulanarak, unvanların ve isimlerin (halife, emirü'l-müminîn vb.) bu hakikatin yerine ikame edilmesine itiraz edilir (s. 411). Böylece bu metinler, Abdülhamidîn iktidarını aşkın bir teminat/otorite üzerinden sabitleme imkânını geçersiz kılmayı amaçlar. Negatif teoloji burada, hilafeti ve otoriteyi kutsallaştıran olumlayıcı

[71] Bu çerçevede sûfî cemaatler ve benzeri dinî-toplumsal oluşumlar da sayılabilir.

dili tersyüz eden, siyasal meşruiyeti teolojik benzerlik (öz-süreklilik) yerine insanî sınırlılık ve bilinememezlik zemininde yeniden düşünmeye zorlayan eleştirel bir imkân olarak işler.

Bu negatif–mesiyanik hattın normatif içeriği İslam özelinde Fazlur Rahman'ın teoloji–siyaset ilişkisine getirdiği sınırlandırıcı çerçeve üzerinden de izlenebilir. Rahman'a göre kutsalın özü iktidarı kutsamaktan ziyade ahlaki ve siyasal sorumluluk üretmektir (Rahman, 2014: 26). Teoloji, modern siyasal düzenle zorunlu olarak özdeşleşmiş bir meşruiyet dili değildir. Tam tersine, adalet talebini ve toplumsal sorumluluğu sürekli canlı tutan eleştirel bir normatif kaynaktır (s. 72). Bu çerçevede teolojik dil siyasette kullanılabilir fakat bu kullanım zorunlu meşrulaştırma anlamına gelmez. Rahman'ın bu konudaki argümanları, beşerî iktidarın ilahîleştirilmesine karşı bir sınır çizer: "'Şu ya da bu şey ilahidir' cümlesine anlam vermek hususunda" İslam'ın bir yol tanımadığı vurgusu, iktidarın kendisini aşkınlaştırma girişimini teşhis etmeye yarayan bir ölçüt olarak da okunabilir (Rahman, 1993: 46). Rahman'da bu eleştirel ufkun mesiyanik boyutu dünyadan çekilme değil, dünyaya içkin eylem ve toplumsal sorumlulukla kurulur (Rahman, 2014: 74, 78). Yine de bu hat idealize edilmemelidir. Çünkü belirleyici olan dinin "ne olduğu" değil, dinin "kimin tarafından ve ne için" yorumlandığıdır (Güler, 2011: 11). Negatif teolojinin tekil ve nesnel bir tarihsel gerçeklik gibi ele alınması yanıltıcıdır (Kars, 2019: 16–17). Bir şeyi ne olmadığı üzerinden tanımlayan (apofatik) stratejiler bağlama bağımlıdır ve "sınırsızın söylemi hâlâ sınırlı bir söylemdir" (s. 295). Bu nedenle negatif siyasal teoloji, her durumda otomatik bir "sonsuz eleştiri" üretmez; fakat meşruiyetin kapanma eğilimini teşhis edip askıya alabilecek bir söylemsel eşik olarak—tam da Taubes ve Benjamin'in mesiyanik kesinti mantığıyla uyumlu biçimde—tezin önerdiği problematiğe güçlü bir ikinci perspektif ekler.

Sonuç olarak bu çalışma, modern meşruiyetin din-dışı bir zemin üzerinde kendiliğinden kurulamadığını, teoloji tarafından boşaltılan aşkınlığın, modern siyasal ve iktisadî iktidar biçimlerince farklı adlar altında yeniden işgal edildiğini ileri sürmüştür. Bu işgal, kimi zaman egemenlik fikrinde nihai kararın mutlaklaştırılmasıyla, kimi zaman yönetimsellik pratiklerinde nüfusun güvenlik ekseninde idaresiyle, kimi zaman da kitle–lider ilişkisi içinde kutsalın duygulanımsal bağlayıcılık üretmesiyle gerçekleşir. Tezin özgün katkısı, bu dinamiği Hobbes'un temsil teorisinden Hamidiye yönetimselliğine uzanan bir hat üzerinde birleştirerek, kutsalın modern siyaset için arkaik bir kalıntı olmadığını bilakis meşruiyeti mümkün kılan ve aynı zamanda onu kırılganlaştıran kurucu bir işlev olduğunu göstermesidir. Bu bağlamda modern siyasetin temel açmazı, dinin geri dönüp dönmediği sorusundan öte meşruiyetin hangi araçlar üzerinden ve kutsalın hangi işlevleri üzerinden yeniden üretildiğidir. Bu durum siyasal olanı kutsal olanla birlikte analitik ve eleştirel bir bütünlük içinde düşünmeyi gerekli kılar.

KAYNAKÇA

ABU-MANNEH Butrus, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", **Die Welt des Islams**, C. 34, S. 2, 1994, ss. 173–203.

ACEHAN Abdullah, "Osmanlı Devleti'nin Sürgün Politikası ve Sürgün Yerleri", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, S. 5, 2008, ss. 13-29.

AGAMBEN Giorgio, **The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans**, Stanford: Stanford University Press, 2005.

AGAMBEN Giorgio, **The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government**, çev. Lorenzo Chiesa & Mattia Mattarini, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

AGAMBEN Giorgio & HERON Nicholas, **Stasis: Civil War as a Political Paradigm**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali & KÖKER Levent, **Kral-Devlet ya da Ölümün Tarihi**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.

AKAL Cemal Bâli, **Devlet Kuramı**, ed. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost, 2005.

AKAL Cemal Bâli, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost, 2016.

AKARLI Engin Deniz, "Bir İmparatorluğun Arapsaçı Sonu: Osmanlı'nın Batı'yla Karşılaşmaları ve Batılılaşma Meseleleri", **Mülkiye Dergisi**, S. 4, 2008.

AKYILDIZ Ali, **Kral Öldü Yaşasın Kral: Osmanlı'da Cülus, Veraset ve Meşruiyet**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

ANDERSEN Niels Åkerstrøm, **Discursive Analytical Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann**, Bristol University Press, 2003.

ANDERSON Benedict, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri**, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

ANDO Clifford, **Roman Religion**, ed. Clifford Ando, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

ARATO Andrew, "Theology and Populism", **Social Research**, C. 80, S. 1, 2013, ss. 143–172.

ARNASON Jóhann Páll & ROBERTS David, **Elias Canetti's Counter-Image of Society: Crowds, Power, Transformation**, Rochester, NY: Camden House, 2004.

ASAD Talal, **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**, Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD Talal, **Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin**, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

ASSMANN Jan, "Political Theology: Religion as Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique", **Religion and Politics: Cultural Perspectives**, ed. Bernard Giesen & Daniel Šuber, Leiden: Brill, 2005, ss. 193–203.

ASTORGA Omar, "Hobbes's Concept of Multitude", **Hobbes Studies**, C. 24, S. 1, 2011, ss. 5–14.

AUGUSTINUS Aurelius, **Tanrı Kenti – 1**, çev. A. Doğucan Hanegelioğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2024.

AYTAÇ Ahmet Murat, **Kitlelerin Ruhu**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2011.

BAKUNIN Michael, "The Political Theology of Mazzini and the International", çev. Sarah Holmes, **Liberty**, 1886 [1871].

BARASH Jeffrey Andrew, "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", **History and Theory**, C. 37, S. 1, 1998, ss. 69–82.

BEINER Ronald, **Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy**, New York, NY: Cambridge University Press, 2011.

BELLAH Robert Nelly, "Civil Religion in America", **Daedalus**, C. 117, S. 3, 1988, ss. 97–118.

BENJAMIN Walter, **Selected Writings. Volume 4: 1938–1940**, ed. Howard Eiland & Michael W. Jennings, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

BERKES Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul: YKY Yayınları, 2012.

BERGER Peter Ludwig, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

BEYHAN Mehmet Ali, "II. Abdülhamid Döneminde Hafiyye Teşkilâtı ve Jurnaller", **İlmi Araştırmalar**, S. 8, 2014, ss. 65-83.

BIELIK-ROBSON Agata & WHISTLER Daniel, **Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg**, ed. Agata Bielik-Robson & Daniel Whistler, Palgrave Macmillan, 2020.

BLUMENBERG Hans, **The Legitimacy of the Modern Age**, Cambridge: MIT Press, 1983.

BLUMENBERG Hans, "'Secularization': Critique of a Category of Historical Illegitimacy", **History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader**, ed. Florian Fuchs & J. Paul Kroll, Ithaca: Cornell University Press, 2020a, ss. 53– 83.

BLUMENBERG Hans, "The Concept of Reality and the Theory of the State (1968/1969)", **History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader**, ed. Hannes Bajohr, Florian Fuchs & Joe Paul Kroll, Ithaca: NY: Cornell University Press, 2020b, ss. 83–116.

BLUNT Wilfrid S., "The Future of Islam'dan Günümüze Hilafet Meselesi", çev. Ş. Tufan Buzpınar **Hilafet Risaleleri 1**, der. İsmail Kara, Ankara: Klasik Yayınları, 2002

BORCH Christian, **The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology**, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BOYAR Ebru, "The Press and the Palace: The Two-Way Relationship Between Abdülhamid II and the Press, 1876-1908", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. 69, S. 3, 2006, ss. 417-432.

BÖCKENFÖRDE Ernst-Wolfgang, **Religion, Law, and Democracy: Selected Writings**, Oxford: Oxford University Press, 2020.

BREMMER Jan, "Secularization: Notes Toward a Genealogy", **Religion Beyond a Concept**, ed. Hent de Vries, New York: Fordham University Press, 2008.

BRIGHENTI Andrea Mubi, **Elias Canetti and Social Theory**, USA: Bloomsbury Academic, 2023.

BROWN Peter, **The World of Late Antiquity**, New York: Norton, 1989.

BRUIT ZAIDMAN Louise & SCHMITT PANTEL Pauline, **Religion in the Ancient Greek City**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BRUNNER Otto, **Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria**, çev. Howard Kaminsky & James Van Horn Melton, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

BUMIN Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

BUZPINAR Ş. Tufan, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 2, S. 1, 2004, ss. 113-131.

CALHOUN Craig, VANANTWERPEN Jan & JUERGENSMEYER Mark, **Laikliği Yeniden Düşünmek**, ed. Craig Calhoun, Jan VanAntwerpen & Mark Juergensmeyer, çev. Menekşe Sözbilir, Ankara: Nika Yayınları, 2017.

CANETTI Elias, **Kitle ve İktidar**, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

CANNADINE David, "Introduction: Divine Rites of Kings", **Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies**, ed. David Cannadine & Simon Price, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, ss. 1–19.

CASANOVA Jose, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014.

CASANOVA Jose, "Seküler, Sekülerleştirmeler, Sekülarizmler", **Laikliği Yeniden Düşünmek**, ed. Craig Calhoun, Jan VanAntwerpen & Mark Juergensmeyer, çev. Menekşe Sözbilir, Ankara: Nika Yayınları, 2017.

CASSIRER Ernst, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

CASSIRER Ernst, **The Question of Jean-Jacques Rousseau**, ed. Peter Gay, New York: Columbia University Press, 2017.

CASTORIADIS Cornelius, **Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?**, C. 1, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

CAVANAUGH William T., **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**, Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAVANAUGH William & LLOYD Vincent, **Why Does Political Theology Matter?**, Political Theology Network, 2022.

CAYGILL Howard, **Art of Judgement**, Cambridge, MA: Blackwell, 1989.

CICERO Marcus Tullius, **Tanrıların Doğası**, çev. Ç. Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı, 2012.

CHEPURIN Kirill & ALBERNAZ Joseph, "The Sovereignty of the World: Towards a Political Theology of Modernity (After Blumenberg)", **Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg**, ed. Agata Bielik-Robson & Daniel Whistler, Palgrave-Macmillan, 2020, ss. 83-107.

COHEN Anthony Paul, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

COHEN Martin, **Political Philosophy from Plato to Mao**, London: Pluto Press, 2001.

COLE Susan Guettel, **Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience**, Berkeley: University of California Press, 2004.

COLLINSON Patrick, "The Late Medieval Church and its Reformation (1400–1600)", **The Oxford History of Christianity**, ed. John McManners, Oxford: Oxford University Press, 1983.

COX Harvey, **The Secular City**, Princeton: Princeton University Press, 2013.

COLLINGWOOD Robin George, **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Yayınevi, 1999.

COMTE Auguste, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

CRITCHLEY Simon, **İmansızların İmanı**, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

ÇELEBİ Aykut, **Devlet Toprak Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu**, Ankara: İmaj Yayınevi, 2008.

ÇELEBİ Aykut, "Sunuş", **Siyasal Kavramı**, içinde Carl Schmitt, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

ÇETİNSAYA Gökhan, "Abdülhamid Rejiminin Kilit Taşı: Merkeziyetçilik", **Sultan II. Abdülhamid Dönemi (Siyaset-İktisat-Dış Politika-Kültür-Eğitim)**, İstanbul: İZÜ Yayınları, 2019.

ÇOBAN Harun, "Nefy-ü Kısas Defterlerine Göre Tanzimat Sonrasında Balkanlardan Yapılan Sürgünler (1848-1883)", **VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 3, S. 2, 2018, ss. 137-167.

DAVISON Andrew, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

DAVISON Roderick Hollet, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856–1876**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

DEAN Mitchell, "What's Left of Carl Schmitt's Political Theology?", **Political Theology Today: 100 Years after Carl Schmitt**, ed. Mitchell Dean, Lotte List & Stefan Schwarzkopf, London: Bloomsbury Academic, 2023, ss. 13–29.

DELEUZE Gilles, **Bilgi: Foucault Üzerine Dersler**, çev. Ayşegül Baran, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.

DELEUZE Gilles, **İktidar: Foucault Üzerine Dersler**, çev. Münevver Çelik & Sinem Özer, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2023.

DEMİREL Fatmagül, **II. Abdülhamid Döneminde Sansür**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007.

DEMİREL Fatmagül, "Sultan II. Abdülhamid'in Kamusal Alanda Görünürlüğü", **Sultan II. Abdülhamid Dönemi (Siyaset-İktisat-Dış Politika-Kültür-Eğitim)**, İstanbul: İZÜ Yayınları, 2019.

D'ENTRÈVES Alessandro Passerin, **Devlet Fikri: Siyaset Kuramına Giriş**, çev. Furkan Kararmaz, İstanbul: Zoe Kitap, 2021.

DERİNGİL Selim, **Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

DERİNGİL Selim, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876–1909)**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Doğan Kitap, 2014.

DERRIDA Jacques, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", **Religion**, ed. Jacques Derrida & Gianni Vattimo, Cambridge: Polity Press, 1998, ss. 1–78.

DE VRIES Hent & SULLIVAN Lawrence Eugene., **Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World**, ed. Hent de Vries & Lawrence Eugene Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006.

DOBBELAERE Karel, "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı", **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, ed. Peter B. Clarke, çev. Mustafa Sühely Ünal, Ankara: İmge Yayınevi, 2012, ss. 11–35.

DODDS Eric Robertson, **The Greeks and the Irrational**, C. 25, Berkeley: University of California Press, 1951.

DUMOUCHEL Paul, "Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion", **Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, S. 2, 1995, ss. 39–56.

DUNNING Susan Bilynskyj, "Saeculum", **Oxford Classical Dictionary**, 2017.

DURKHEIM Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

DURKHEIM Emile, **Ahlak ve Toplum**, çev. Duygu Çenesiz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

ENRIQUEZ Eugene, **Sürüden Devlete**, çev. Nilgün Tutal Cheviron, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

RİFAÎ Sayyâdîzâde Muhammed Ebü'l-Hüda, "En-Nefhatü'n-Nebeviyye Fî Hidmetî'l-Hilâfetî'l-Hamîdiyyeti'l-Osmaniye", **Hilafet Risaleleri 1**, der. İsmail Kara, Ankara: Klasik Yayınları, 2002.

ESPOSITO Roberto, **Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi**, çev. Onur Kartal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

FEGER Sonja, "Umbesetzung: Reoccupation in Blumenbergian Modernity", **Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg**, ed. Agata Bielik-Robson & Daniel Whistler, Palgrave Macmillan, 2020, ss. 237–257.

FENN Richard K., "Max Weber on the Secular: A Typology", **Review of Religious Research**, C. 10, S. 3, 1969, ss. 159–69.

FINNIS John, "Aquinas Moral, Political, and Legal Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2021.

FISCHER Karsten, "Hobbes, Schmitt, and the Paradox of Religious Liberality", **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, C. 13, S. 2–3, 2010, ss. 399–416.

FLOHR Mikkel, "Political Theology: Origins, Concepts, and Contradictions", **Theory, Culture & Society**, 2025.

FORTNA Benjamin Carr, **Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim**, çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

FOUCAULT Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002.

FOUCAULT Michel, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

FOUCAULT Michel, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

FREUD Sigmund, **Kitle Psikolojisi**, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006.

FREUD Sigmund, **Totem ve Tabu**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.

FUKUYAMA Francis, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012.

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis, **The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome**, Kitchener: Batoche Books, 2001.

GAUCHET Marcel, "İlkellerde Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.

GEANAKOPLOS Deno John, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", çev. Mustafa Alican, **Tarih Okulu**, S. 9, 2011, ss. 169–198.

GEERTZ Clifford, "Religion as a Cultural System", **Anthropological Approaches to the Study of Religion**, ed. Michael Banton, London: Tavistock, 1966, ss. 1-46.

GENCER Bedri, "Haşin Modernlikten Narin Meşrûiyete: II. Abdülhamid'in Meşrûiyet Siyaseti", **Sultan II. Abdülhamid Dönemi (Siyaset-İktisat-Dış Politika-Kültür-Eğitim)**, İstanbul: İZÜ Yayınları, 2019.

GENTILE Emilio, **Politics as Religion**, Princeton: Princeton University Press, 2006.

GEORGEON François, **Sultan Abdülhamid**, çev. Ali Berktay, İstanbul: Homer Kitabevi, 2006.

GIERKE Otto, **Political Theories of the Middle Age**, çev. Frederıc William Maitland, Cambridge: Cambridge University Press, 1913.

GILLESPIE Michael Allen, **The Theological Origins of Modernity**, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GLUCK Carol, **Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period**, Princeton University Press, 1985.

GODELIER Maurice, **Toplumsal Yaşamın Temelleri**, çev. Ayris Taban, Ankara: Herektik Yayınları, 2022.

GONTIER Thierry, "From 'Political Theology' to 'Political Religion': Eric Voegelin and Carl Schmitt", **The Review of Politics**, C. 75, S. 1, 2013, ss. 25–43.

GÓRNISIEWICZ Arkadiusz, "The Problem of the Closure of any Political Theology: Remarks on the Controversy between Erik Peterson and Carl Schmitt", **The Problem of Political Theology**, ed. Paweł Armada, Arkadiusz Górnisiewicz & Krzysztof C. Matuszek, Kraków: Akademia Ignatianum, 2012, ss. 45-57.

GRAY John, **Kara Ayin**, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

GRIFFIOEN Sjoerd, **Contested Modernity: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate**, University of Groningen, 2022.

GRIMSHAW Mike, "Introduction: 'A Very Rare Thing'", **To Carl Schmitt: Letters and Reflections**, ed. Jacob Taubes, çev. Keith Tribe, New York: Columbia University Press, 2013, ss. 9-38.

GÜLER İlhami, **Din'e Yeni Yaklaşımlar**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

GÜLGÜN Burçin & SARI Yücel, "Devletin İdeolojik Aygıtları Bağlamında II. Abdülhamid Döneminde Fransız Basınında Sansür ve Yasaklar", **Yeni Yüzyıl'da İletişim Çalışmaları**, C. 2, S. 10, 2024, ss. 1-15.

GÜNGÖRMEZ Bengül, **Modernite ve Kıyamet**, Ankara: Kadim Yayınları, 2014.

HABERMAS Jurgen, “Religion in the Public Sphere”, **European Journal of Philosophy**, C. 14, S. 1, 2006, ss. 1–25.

HABERMAS Jurgen, “Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society”, **New Perspectives Quarterly**, S. 25, 2008, ss. 17–29.

HARMAN Ömer Faruk, “ENDÜLJANS”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 2025.

HARRIS James, “The Multitude, the People, and Popular Sovereignty: Pufendorf and Locke in Reply to Hobbes”, **Hobbes Studies**, C. 37, S. 1, 2024, ss. 11–39.

HAY Colin, “Political Ontology”, **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**, ed. Robert Goodin & Charles Tilly, Oxford: Oxford Academic, 2006.

HOBSBAWM Eric John, “Giriş: Gelenekleri İcad Etmek”, **Geleneğin İcadı**, der. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, ss. 1-18.

HOBBES Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

HOBBES Thomas, **Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2007b.

HOBBES Thomas, **Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

HOCA ŞAKİR EFENDİ, “Ulema-yi İslâm Enârallâhu Berâhînehüm Taraflarından Verilen Fetâvâ-Yı Şerife”, **Hilafet Risaleleri 2**, der. İsmail Kara, Ankara: Klasik Yayınları, 2002.

HULL Gordon, **Hobbes and the Making of Modern Political Thought**, New York: Continuum, 2009.

İNALCIK Halil, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV: Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.

JOAS Hans, **Under the Spell of Freedom: Theory of Religion after Hegel and Nietzsche**, Oxford: Oxford University Press, 2024.

JOHNSTON Victoria, “Machiavelli's Conception of Religion and Its Relevance to his Political Philosophy in The Prince”, **Ipso Facto: The Carleton Journal of Interdisciplinary Humanities**, C. 1, 2022, ss. 51-60.

KANT Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Füsun Akatlı & Ülker Gökberk, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999.

KANTOROWICZ Ernst, **Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Bilgesu, 2018.

KARATEKE Hakan, **Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devleti’nin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

KARDEŞ Murat Ertan, “Politik Felsefe Nedir?”, **Felsefe Arşivi- Archives of Philosophy**, S. 51, 2019, ss. 393–410.

KARPAT Kemal Haşim, **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, çev. Dilek Özdemir, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.

KARPAT Kemal Haşim, **İslam’ın Siyasallaşması**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

KARPAT Kemal, **Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din**, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

KARS Aydoğan, **Unsaying God: Negative Theology in Medieval Islam**, New York: Oxford University Press, 2019.

KAYE Howard Alexander, **Toplumsal ve Kültürel Kuramcı Olarak Freud: İnsan Doğası ve Uygarlaşma Süreci Üzerine**, çev. H. Can Utku, İstanbul: Minotor Kitap, 2024.

KEMAL Namık, “Meylân-ı Âlem”, **İbret Gazetesi**, S. 17, 24 Haziran 1872, ss. 3.

KEMAL Namık, “Efkâr-ı Umumiye”, **İbret Gazetesi**, S. 40, 16 Ekim 1872, ss. 1-3.

KEMAL Namık, “İttihad-ı İslam”, **İbret Gazetesi**, S. 11, 15 Haziran 1872, ss. 1.

KEMAL Namık, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, der. Mustafa Nihat Özön, Ankara: Remzi Kitabevi, 1938.

KILIÇBAY Mehmet Ali, "Önsöz", **Leviathan**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, ss. 9-13.

KIPPENBERG Hans Georg, "Max Weber: Din ve Modernleşme", **Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler**, ed. Peter B. Clarke, çev. Nilgün Sofuoğlu Kılıç, Ankara: İmge Yayınevi, 2012.

KIRLI Cengiz, **Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.

KIVRAK Ahmet Hikmet, **II. Abdülhamid Devrinde Sürgün Siyaseti ve Uygulamaları**, yayımlanmamış doktora tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, 2002.

KİLİ Suna & GÖZÜBÜYÜK A. Şeref, **Türk Anayasa Metinleri**, Ankara: Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

KNIGHT Edward Frederick, **Jön Türkler ve II. Abdülhamid: 1908 İhtilali'nin Hikâyesi**, çev. S. Dursun, İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2010.

KOÇAK Cemil, "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

KOSELLECK Reinhart & TRIBE Keith, **Futures Past: On the Semantics of Historical Time**, New York: Columbia University Press, 2004.

KOSELLECK Reinhart, "Temporal Foreshortening and Acceleration: A Study on Secularisation", **Religion and Politics: Cultural Perspectives**, ed. Bernhard Giesen & Daniel Šuber, Leiden: Brill, 2005, ss. 207–229.

KOSELLECK Reinhart, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

KOSELLECK Reinhart, **Kritik ve Kriz**, çev. Eylem Yolsal Murteza, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.

KOYRÉ Alexandre, **Bilim Tarihi Yazıları 1**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2000.

KÖKER Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları & Levent Köker, Ankara: İmge Kitabevi, 2009.

KÖSE Ali, **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

KROLL Joe Paul, **A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ann Arbor: UMI Dissertation Publishing, 2010.

LARA María Pía, **The Disclosure of Politics: Struggles over The Semantics of Secularization**, Columbia University Press, 2013.

LAURENCE Jonathan, **Coping with Defeat: Sunni Islam, Roman Catholicism, and the Modern State**, Princeton: Princeton University Press, 2021.

LE BON Gustave, **Kitleler Psikolojisi**, çev. Filiz Karaküçük, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2005.

LE BON Gustave, **Devrimin Psikolojisi**, çev. Ayten Gündoğdu, İstanbul: Scala Yayıncılık, 2011.

LEVIN Michael, "What Makes a Classic in Political Theory?", **Political Science Quarterly**, C. 88, S. 3, 1973, ss. 462–476.

LEWIS Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2013.

LILLA Mark, **The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West**, New York: Vintage Books, 2008.

LLOYD Vincent, "Introduction", **Race and Political Theology**, ed. Vincent Lloyd, Redwood City: Stanford University Press, 2012, ss. 1-21.

LÖWITH Karl, **Tarihte Anlam**, çev. Caner Tura, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

MACHIAVELLI Niccolò, **Prens**, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

MACHIAVELLI Niccolò, **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, çev. Alev Tolga, 2009.

MACY Jeffrey, "God Helps Those Who Help Themselves: New Light on the Theological-Political Teaching in Rousseau's 'Profession of Faith of the Savoyard Vicar'", **Polity**, C. 24, S. 4, 1992, ss. 615–632.

MAIRET Gérard, "Padualı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", **Devlet Kuramı**, ed. Cemal Bali Akal, çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost, 2013.

MARDİN Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", **Daedalus**, C. 102, S. 1, 1973, ss. 169-190.

MARDİN Şerif, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, der. Mümtaz'er Türköne, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

MARDİN Şerif, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

MARDİN Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

MARDİN Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, C. 1, ed. Tanıl Bora & Murat Gültekin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

MARKUS Robert Austin, **Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine**, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

MANENSCHIJN Gerrit & VRIEND John, "Jesus Is the Christ: The Political Theology of Leviathan", **Journal of Religious Ethics**, C. 25, S. 1, 1997, ss. 35–64.

MAZZARELLA William, "The Myth of the Multitude, or Who's Afraid of the Crowd?", **Critical Inquiry**, C. 36, S. 4, 2010, ss. 697–727.

MCCLELLAND John Stewart, **The Crowd and the Mob**, London: Routledge, 1989.

MCPHAIL Clark, **The Myth of the Madding Crowd**, London & New York: Routledge, 2017.

MEIER Heinrich, **Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue**, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

MEIER Heinrich, **The Lesson of Carl Schmitt**, çev. Marcus Brainard & Robert Berman, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

MIGUT Bogusław, "The Liturgical Perspective of Theology", **Roczniki Teologiczne**, C. 65, S. 8, 2018, ss. 59–74.

MILBANK John, "Gift of Ruling: Secularization and Political Authority", **New Blackfriars**, C. 85, S. 996, 2004, ss. 212–238.

MILBANK John, **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason**, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

MILES Gary Brunt, **Livy: Reconstructing Early Rome**, Ithaca: Cornell University Press, 1997.

MINTZURI Hagop, **İstanbul Anıları**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.

MOSCOVICI Serge, **The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology**, çev. James C. Whitehouse, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

NANCY Jean-Luc, "Church, State, Resistance", **Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World**, ed. Hent de Vries & Lawrence E. Sullivan, Fordham University Press, 2006.

NEWMAN Saul, **Political Theology: A Critical Introduction**, Polity Press, 2019.

NYE Robert Arthur, **The Origins of Crowd Psychology**, Beverly Hills: Sage, 1975.

NIETZSCHE Friedrich, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, çev. Aslı Yarbaş, İzmir: İlya Yayınevi, 2013.

NONGBRI Brent, **Before Religion: A History of a Modern Concept**, New Haven: Yale University Press, 2013.

OCAK Ahmet Yaşar, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

OKOLI Anuli B. & UROKO Favour C., "Critique of Auguste Comte's Ideology on the Death of Religion", **HTS Teologiese Studies / Theological Studies**, C. 74, S. 1, 2018.

OLSEN Niklas, "Carl Schmitt, Reinhart Koselleck and the Foundations of History and Politics", **History of European Ideas**, C. 37, S. 2, 2011, ss. 197–208.

ORTAYLI İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

OTTO Rudolf, **Kutsal'a Dair**, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.

ÖZKORKUT Nevin Ünal, "1876 Anayasasının Hukuk Devleti Unsurları Açısından Osmanlı Devlet Anlayışına Getirdiği Yenilikler", **AÜHF Dergisi**, C. 53, S. 1, 2004, ss. 173-184.

ÖZTÜRK Serdar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanın Dinamikleri", **Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, S. 21, 2005, ss. 95–124.

PALANO Damiano, "The Science of Crowds: A Genealogical Analysis of Gustave Le Bon's Collective Psychology", **Genealogy**, S. 9, 2025, ss. 2–23.

PALAVER Wolfgang, "Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity", **Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, C. 2, S. 1, 1995, ss. 57–74.

PALAVER Wolfgang, "Mimesis and Scapegoating in the Works of Hobbes, Rousseau, and Kant", **Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, C. 10, S. 1, 2003, ss. 126-148.

PALTI Elías José, "Entelektüel Tarihte 'Kuramsal Devrim': Siyasal Düşünceler Tarihinden Siyasal Diller Tarihine", **Tezkire: Düşünce Siyaset Sosyal Bilim Dergisi**, S. 59, 2017, ss. 31–51.

PANKAKOSKI Timo, "Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg's History and Theory", **History and Theory**, C. 52, S. 2, 2013, ss. 214–245.

PARKER Robert, **On Greek Religion**, C. 60, Ithaca: Cornell University Press, 2011.

PECORA Vincent "The Post-Secular: A different Account", 2011.

(https://tif.ssrc.org/2011/03/22/the-post-secular-a-different-account/)

PERKINSON Henry J., "Rousseau's Emile: Political Theory and Education", **History of Education Quarterly**, C. 5, S. 2, 1965, ss. 81–96.

PETERSON Erik, **Theological Tractates**, çev. Michael Hollerich, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

PIPPIN Robert Baron, **Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture**, Oxford: Wiley-Blackwell, 1999.

PHILLIPS Elizabeth, **Political Theology**, London: T&T Clark International, 2012.

RABOTNIKOF Nora, **En Busca De Un Lugar Común. El Espacio Público En La Teoría Política Contemporánea**, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.

RAE Gavin, "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology", **Political Theology**, C. 17, S. 6, 2016, ss. 555–572.

RAHMAN Fazlur, **İslam**, çev. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.

RAHMAN Fazlur, **İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi**, çev. Alpaslan Açıkgenç & M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

RATTO Adrián, "Where is History Heading? Concerning the İdea of Progress", **Philosophy of Globalization**, 2018, ss. 423–434.

RASCH William, **Carl Schmitt: State and Society**, New York: Rowman & Littlefield International, 2019.

RASİM Ahmet, "Abdülhamit II Devrinde Hafiye Teşkilatı ve Hafiyelik", **İstanbul Ansiklopedisi**, C. 1, der. Reşad Ekrem Koçu & Mehmet Ali Akbay, İstanbul: Tan Matbaası, 1958, ss. 110-116.

RAWLS John, “The idea of Public Reason Revisited”, **University of Chicago Law Review**, C. 64, S. 3, 1997, ss. 765-807.

RAWLS John, **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

RILEY Patrick, **The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic**, Princeton University Press, 1986.

ROAZEN Paul, **Freud: Political and Social Thought**, London: Hogarth Press, 1969.

ROSE Matthew, “Hobbes as Political Theologian”, **Political Theology**, C. 14, S. 1, 2013, ss. 5–31.

ROUSSEAU Jean Jaques, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam, 2012.

ROUSSEAU Jean Jaques, **Emile**, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

RUDÉ George, **The Crowd in the French Revolution**, Oxford: Clarendon Press, 1959.

RÜPKE Jörg, **The Religion of the Romans**, Cambridge, UK/Malden, MA: Polity, 2007.

SARIASLAN Fatma, “1876 Anayasası (Kanun-I Esâsî) ve İlk Osmanlı Parlamentosu”, **Yasama Dergisi**, S. 46, 2022, ss. 113-146.

SCHEID John, **An Introduction to Roman Religion**, çev. John Lloyd, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

SCHMITT Carl, **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol**, Westport: Greenwood Press, 1996.

SCHMITT Carl, **The Nomos of the Earth**, çev. Gary L. Ulmen, NY: Telos Press, 2006.

SCHMITT Carl, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2005.

SCHMITT Carl, **Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology**, çev. Michael Hoelzl & Graham Ward, Cambridge; Malden, MA: Polity, 2008.

SCHMITT Carl, **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

SCHMITT Carl, **Roma Katolikliği ve Politik Form**, çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

SCHMITT Carl, **Yeryüzünün Nomosu**, çev. M. Furkan Şimşek, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2025.

SHILS Edward, **Center and Periphery Essays in Macrosociology**, Chicago and London: University of Chicago Press, 1975.

SKINNER Quentin, **Visions of Politics: Volume 1, Regarding Method**, New York: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER Quentin, **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri- Rönesans**, çev. Eren Buğlalılar & Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix, 2014.

SKINNER Quentin, "Hobbes on the Theology and Politics of Time", **Time, History, and Political Thought**, ed. John Robertson, Cambridge: Cambridge University Press, 2023, ss. 136–155.

SMITH Wilfred Cantwell, **The Meaning and End of Religion**, Augsburg Fortress, 1964.

SMITH Wilfred Cantwell, **Dinin Anlamı ve Sonu**, çev. Nur Nirven, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.

SPIEKER Jörg, "Foucault and Hobbes on Politics, Security, and War", **Alternatives: Global, Local, Political**, S. 36, 2011, ss. 187-199.

SPINOZA Benedictus, **Tractatus Politicus**, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

SPINOZA Benedictus, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akal & Reyda Ergün, İstanbul: Dost, 2010.

SPRINGBORG Patricia, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority”, **Political Theory**, C. 3, S. 3, 1975, ss. 289-303.

SPRINGBORG Patricia, “Hobbes’s Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth”, **Political Theory**, C. 23, S. 2, 1995, ss. 353–375.

STACKHOUSE Max Latimer, “Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What’s the Difference?”, **Political Theology**, C. 5, S. 3, 2004, ss. 275–293.

STANTON Timothy, “Hobbes and Schmitt”, **History of European Ideas**, C. 37, S. 2, 2011, ss. 160–167.

STEINMETZ-JENKINS D., “Jan Assmann and the Theologization of the Political”, **Political Theology**, C. 12, S. 4, 2011, ss. 511–530.

STRAUSS Leo, **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis**, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago & London: University of Chicago Press, 1952.

ŞİNASİ, **Bütün Eserleri**, ed. İsmail Parlatır & Nurullah Çetin, Ankara: Ekin Kitabevi, 2005.

TAHSİN PAŞA, **Abdülhamit Yıldız Hatıraları**, İstanbul, 1931.

TAUBES Jacob, “Theology and Political Theory”, **Social Research**, C. 22, S. 1, 1955, ss. 57-68.

TAUBES Jacob, **Occidental Eschatology**, çev. David Ratmoko, Stanford: Stanford University Press, 2009.

TAUBES Jacob, **To Carl Schmitt: Letters and Reflections**, çev. Keith Tribe, Columbia University Press, 2013.

TAYLAN Ferhat, “Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

TAYLOR Charles, **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

TERPSTRA Marin, “God’s Love for his Enemies”, **Bijdragen**, C. 70, S. 2, 2009, ss. 185–206.

THIEM Annika, “Schmittian Shadows and Contemporary Theological-Political Constellations”, **Social Research**, C. 80, S. 1, 2013, ss. 1–32.

TOOTALIAN Jacob, “That Giant Monster Call’d a Multitude”, **Hobbes Studies**, C. 30, S. 2, 2017, ss. 223–235.

TOYNBEE Arnold, **Tarih Bilinci**, İstanbul: Bateş Yayınlar, 1978.

TRALAU Johan, “Thomas Hobbes, Carl Schmitt, and Three Conceptions of Politics”, **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, C. 13, S. 2–3, 2010, ss. 261–274.

TRIBE Keith, “Introduction to Max Weber’s Economy and Society”, **Economy And Socıety: A New Translation**, ed. Keith Tribe, Harvard University Press, 2019, ss. 1-73.

ÜLKEN Hilmi Ziya, **Türkiye’de Çağdaş düşünce**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1994.

VAN GINNEKEN Jaap, **Crowds, Psychology, and Politics, 1871–1899**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

VAN KRIEKEN Robert, “The Paradox of The ‘Two Sociologies’: Hobbes, Latour and the Constitution of Modern Social Theory”, **Journal of Sociology**, C. 38, S. 3, 2002, ss. 255–273.

VERNANT Jean-Pierre, **Antik Yunan'da Mit ve Düşünce**, çev. Nazım Can Serbest, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

VOEGELIN Eric, **Siyasi Dinler**, çev. Sezai Zeybekoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

VOEGELIN Eric, **Siyasetin Yeni Bilimi: Bir Giriş**, çev. Sezai Zeybekoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2023.

VOOGT Ariën, “Agamben on Secularization as a Signature”, **International Journal of Philosophy and Theology**, C. 83, S. 1–3, 2022, ss. 200–220.

WALLACE Robert Marshall, “Progress, Secularization and Modernity: The Löwith–Blumenberg Debate”, **New German Critique**, S. 22, 1981, ss. 63–79.

WEBER Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Milay Köktürk, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

WEBER Max, **Economy and Society: A New Translation**, ed. Keith Tribe, Harvard University Press, 2019.

WHISTLER Daniel, “Modernizing Blumenberg”, **Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg**, ed. A. Bielik-Robson & Daniel Whistler, Palgrave Macmillan, 2020, ss. 257–275.

WILENTZ Sean, “Introduction: Teufelsdréckh’s Dilemma: On Symbolism, Politics, and History”, **Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since The Middle Ages**, ed. Sean Wilentz, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, ss. 1-13.

WOLIN Richard, **Heidegger’in Çocukları**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2012.

WALLWORK Ernest, “Durkheim's Early Sociology of Religion Ernest Source”, **Sociological Analysis**, C. 46, S. 3, 1985, ss. 201-217.

WOLLHEIM Richard, **Freud**, London: Fontana Press, 1991.

WRIGHT George, **Religion, Politics and Thomas Hobbes**, Netherlands: Springer, 2006.

YALÇINKAYA Ayhan, “İlahi Siyaset”, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014a, ss. 197-228.

YALÇINKAYA Ayhan, “Yeni Dindarlık, Yeni Siyasallık”, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014b, ss. 315-318.

YAR Majid, “From Nature to History, and Back Again: Blumenberg, Strauss and the Hobbesian Community”, **History of the Human Sciences**, C. 15, S. 3, 2002, ss. 53–73.

YILMAZ Abdullah, "Önsöz", **Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020, ss. 1-42.

YOSMAOĞLU İpek K., "Chasing the Printed Word: Press Censorship in the Ottoman Empire, 1876-1913", **The Turkish Studies Association Journal**, C. 27, S. 1/2, 2003, ss. 15-49.

YÜKSEL Ahmet, "Padişahım Çok Yaşa! Hayır, Yaşasın Hürriyet! II. Abdülhamid Devrinde Birbirine Muhalif İki Ses", **Turkish Studies**, 2014, ss. 577–590.

ÖZET

Bu çalışma, modern siyasal düzenin yapısal meşruiyet krizini din–sekülerlik karşıtlığı üzerinden değil, kutsalın siyasal alanda yer değiştirmesi ve yeniden örgütlenmesi üzerinden kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır. Sekülerleşme, burada meşruiyetin aşkın temellerden kopuşla birlikte simgesel, normatif ve yönetimsel araçlar aracılığıyla yeniden kurulması süreci olarak ele alınmaktadır. Temel problem, modern egemenliğin meşruiyetini hangi anlam rejimleri, temsil biçimleri ve istisna kapasiteleri üzerinden ürettiğidir.

Çalışma dört katmanlı bir analiz üzerine kuruludur. İlk olarak din–siyaset ilişkisinin tarihsel dönüşümü, kavram tarihi perspektifiyle ele alınmakta; egemenliğin teolojik dayanaklardan seküler gerekçelendirme biçimlerine geçişi incelenmektedir. İkinci olarak Schmitt, Löwith, Blumenberg, Taubes, Koselleck ve Agamben etrafında şekillenen sekülerleşme ve siyasal teoloji tartışmaları üzerinden modernliğin kendi meşruiyetini nasıl temellendirdiği analiz edilmektedir. Bu çerçevede siyasal teoloji, teolojik içeriğin korunması meselesinden ziyade modern düzenin bağlayıcılığını hangi nihai gerekçeler ve istisna mekanizmaları aracılığıyla kurduğunu görünür kılan, eleştirel bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Üçüncü bölümde modern egemenliğin kurucu gerilimi temsil–çokluk ilişkisi üzerinden tartışılmaktadır. Hobbes'un siyasal birliği temsil aracılığıyla kuran yaklaşımı, modern siyasetin ontolojik eşiği olarak ele alınmakta; 19. yüzyılda belirginleşen "kitle sorunu" bu temsil krizinin toplumsal görünümü olarak analiz edilmektedir. Le Bon, Freud, Canetti ve Foucault'nun katkıları doğrultusunda meşruiyetin yalnızca hukuki ve kurumsal değil; duygulanımsal, simgesel ve yönetimsel teknikler üzerinden üretildiği gösterilmektedir. Böylece kitle–lider ilişkisi, modern siyasal düzenin meşruiyet üretiminin yoğunlaştığı kritik bir eşik olarak kavramsallaştırılmaktadır. Son bölümde bu kuramsal çerçeve II. Abdülhamid dönemi

üzerinden somutlaştırılmaktadır. 1876 Kanun-ı Esâsî'nin ürettiği anayasal muğlaklık, egemenliğin kaynağına ilişkin belirsizlik ve istisna kapasitesinin kurumsallaşması; hilafetin siyasal-teolojik bir üst çerçeve olarak yeniden seferber edilmesi; ritüel, sembolik görünürlük ve kamusal dolaşımın gözetimi birlikte analiz edilmektedir. Bu bağlamda Abdülhamid rejimi, modern yönetim teknikleri ile siyasal-teolojik repertuarı eklemleyen hibrit bir meşruiyet düzeni olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak tez, modernliğin kutsalı ortadan kaldırdığı varsayımını sorgulamakta; meşruiyetin aşkın temellerden kopuşla birlikte kırılganlaştığını ve bu kırılganlığın siyasal-teolojik, simgesel ve yönetimsel araçlarla sürekli olarak yönetildiğini ileri sürmektedir. Osmanlı örneği üzerinden modern egemenliğin meşruiyet mantığını yeniden düşünmeyi hedefleyen çalışma, sekülerleşme ve siyasal teoloji tartışmalarına temsil krizi ve kitle–lider analizi ekseninde bütünlüklü bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, Siyasal Teoloji, Meşruiyet, Temsil Krizi, Kitle–Lider İlişkisi, Modern Egemenlik, II. Abdülhamid.

ABSTRACT

This study conceptualizes the structural legitimacy crisis of the modern political order not through a religion–secularism dichotomy, but through the displacement and reconfiguration of the sacred within the political domain. Secularization is approached here as a process in which legitimacy, once detached from transcendent foundations, is reconstituted through symbolic, normative, and governmental instruments. The central problem concerns the regimes of meaning, modes of representation, and capacities for exception through which modern sovereignty produces its legitimacy.

The study is structured around a four-layered analysis. First, the historical transformation of the religion–politics nexus is examined from the perspective of conceptual history, focusing on the shift from theological foundations of sovereignty to secular modes of justification. Second, debates on secularization and political theology—shaped by Schmitt, Löwith, Blumenberg, Taubes, Koselleck, and Agamben—are analyzed in order to demonstrate how modernity grounds its own legitimacy. Within this framework, political theology is employed not as a defense of theological content, but as a critical method that renders visible the ultimate grounds and mechanisms of exception through which the binding force of the modern order is established.

The third section addresses the constitutive tension of modern sovereignty through the relationship between representation and multitude. Hobbes's account of political unity as constituted through representation is treated as the ontological threshold of modern politics. The "problem of the masses" that became pronounced in the nineteenth century is analyzed as the social manifestation of a crisis of representation. Drawing on the contributions of Le Bon, Freud, Canetti, and Foucault, the study demonstrates that legitimacy is produced not only through legal and institutional arrangements but also

through affective, symbolic, and governmental techniques. The mass–leader relation is thus conceptualized as a critical threshold at which the production of legitimacy within the modern political order becomes particularly concentrated.

In the final section, this theoretical framework is concretized through an analysis of the reign of Abdülhamid II. The constitutional ambiguity generated by the 1876 Kanun-ı Esâsî, the indeterminacy concerning the source of sovereignty, and the institutionalization of the capacity for exception are examined alongside the reactivation of the caliphate as an overarching politico-theological frame. Ritual practices, symbolic visibility, and the surveillance of public circulation are analyzed in conjunction. In this context, the Hamidian regime is interpreted as a hybrid order of legitimacy that articulates modern governmental techniques with a politico-theological repertoire.

In conclusion, the dissertation challenges the assumption that modernity eliminates the sacred. It argues instead that, with the detachment of legitimacy from transcendent foundations, legitimacy becomes structurally fragile, and that this fragility is continuously managed through politico-theological, symbolic, and governmental instruments. By rethinking the logic of legitimacy in modern sovereignty through the Ottoman case, the study offers a comprehensive contribution to debates on secularization and political theology, structured around the axes of representation crisis and mass–leader dynamics.

Keywords: Secularization, Political Theology, Legitimacy, Crisis of Representation, Mass–Leader Relation, Modern Sovereignty, Abdülhamid II.